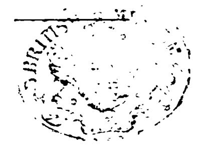
LA

RÉVOLUTION

PHILOSOPHIQUE

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

PARIS. — IMPRIMERIE DE E. MARTINET, RUE MIGNON, 2.



LA

RÉVOLUTION

PHILOSOPHIQUE

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

FRAGMENTS POSTHUMES

SUIVIS

D'UN TRAVAIL SUR LA CERTITUDE DE L'HISTOIRE ÉVANGÉLIQUE

ET D'UN RAPPORT SUR L'ÉCOLE LAÏQUE

PAR

FRANÇOIS HUET

ET PRÉCÉDÉS D'UNE INTRODUCTION

PAR LE DOCTEUR PIDOUX
De l'Académie de médecine, etc.

PARIS
MICHEL LÉVY FRÈRES, ÉDITEURS
RUE AUBER, 3, ET BOULEVARD DES ITALIENS, 15
A LA LIBRAIRIE NOUVELLE
1871



INTRODUCTION

Ces pensées sur la *Révolution philosophique au* XIX[e] *siècle* ont été surprises par la mort dans l'état même où nous les livrons au public. Elles s'adressent particulièrement au petit nombre des philosophes qui sentent le besoin de la physiologie pour vivre et s'avancer, et au nombre plus petit encore des physiologistes qui ne croient pas pouvoir se passer de la philosophie pour comprendre l'homme; qui pensent que, sans l'idée d'un esprit universel reliant toutes les parties du savoir humain, les sciences ne seraient pas plus intelligibles et n'auraient pas plus de vie que n'en aurait la nature sans l'action immanente d'un Esprit souverain. J'ose donc promettre aux phi-

losophes et aux physiologistes déjà convaincus, qu'ils puiseront dans ces fragments une confiance nouvelle dans la fécondité de l'union nécessaire de la philosophie et des sciences. J'espère plus, j'espère que ceux qui n'ont pas bien compris jusqu'ici cette nécessité, en salueront l'existence positive dans les pages que nous avons regardé comme un devoir d'offrir à leurs réflexions, certain que l'étude de la vie, comme celle de l'esprit qui en est le sommet, pourra prendre sur cet essai, quelque incomplet qu'il soit, un large et solide point d'appui.

J'ai vécu vingt ans de la vie intellectuelle de François Huet. Elèves en métaphysique du même maître, Bordas-Demoulin, nous avons échangé chaque jour si intimement pendant ces plus belles années de notre âge, la philosophie et la physiologie, qu'à force de descendre et de monter l'une vers l'autre, elles ont fini par se fondre dans la science des plus hautes réalités de notre monde,

de ces vérités pour lesquelles toutes les autres sont faites, parce que toutes en tirent leurs rapports profonds et leur suprême raison d'être.

Un amour sincère de la science pour elle-même fut la seule passion de Huet, le besoin et l'occupation de toute sa vie. Son itinéraire dans la recherche de la vérité est marqué par quelques étapes que le lecteur doit connaître. Après avoir été plusieurs fois premier grand prix dans les concours des lycées de Paris (rhétorique et philosophie), Huet, qui avait choisi la carrière de l'enseignement, fut d'abord attaché comme répétiteur d'histoire au collége Rollin. Pauvre, il fut bientôt obligé d'accepter la chaire de philosophie de l'Université de Gand (Belgique), où, pendant quinze ans, il fit des élèves distingués, en continuant à se faire lui-même, avec une persévérante habitude de mener de front les études philosophiques et religieuses, l'élève des grands maîtres de l'école spiritualiste, sous les yeux du

dernier d'entre eux, Bordas-Demoulin, esprit vigoureux et profond en métaphysique, dernier écho, en religion, de l'austère école de Port-Royal.

En 1843, il publia l'*Introduction* à un des ouvrages les plus importants de Bordas, qui venait d'être couronné par l'Académie des sciences morales et politiques : *Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences.* Ce travail remarquable est une des œuvres les plus soignées de Huet, celle peut-être où il a montré le plus de talent. La manière laconique dure, heurtée, un peu mathématique de Bordas, qui a rebuté tant de lecteurs et a si souvent nui à la vulgarisation des idées de ce philosophe éminent, est remplacée dans cette Introduction, par une exposition claire, souple, attachante, bien liée, qui permet de saisir les rapports d'une grande doctrine, d'en mesurer la force et l'unité.

De retour à Paris vers 1850, Huet publia successivement :

1° Un volume de philosophie intitulé : *Essai de philosophie pure et appliquée* (1848) ;

2° *Le règne social du christianisme* (1853), 1 vol. in-8° ;

3° *Essais de réforme catholique* (avec Bordas), 1856 ;

4° *La Science de l'esprit*, 2 vol. in-8°, 1864 ;

5° *Une Vie de Bordas-Demoulin*, 1 vol. in-12, 1861 ;

6° *Les Œuvres posthumes de Bordas-Demoulin*, 2 vol. in-8°, 1861 ;

7° *La Révolution religieuse au* XIXe *siècle*, 1 vol. in-12, 1867.

Cette dernière œuvre, ainsi que les fragments que nous publions aujourd'hui, signale dans l'esprit de l'auteur, une évolution dont il importe à la mémoire de ce digne ami que je donne brièvement la clef au lecteur.

Après avoir payé avec un amour et un respect filial, par les deux publications que je viens de rappeler, la dette de l'esprit et du cœur à son

maître Bordas, mort en 1859 à l'hôpital Lariboisière comme il avait vécu, en philosophe et en saint d'un autre âge, Huet respira, si je peux ainsi dire, plus librement.

Bordas, sans être misanthrope, craignait et fuyait la société. C'était un solitaire, un moine laïque; il avait, il devait avoir des préjugés. Un homme qui se sépare tout à fait du monde, est nécessairement plus ou moins incomplet. Si l'on ajoute à cela un peu de mysticisme, l'orthodoxie rigide et inflexible, non pas du jésuite — cela va sans dire, — mais du janséniste, on comprendra qu'un pareil homme devait peu goûter l'exégèse ou la méthode historique appliquée à l'anatomie des Écritures sacrées. Il avait de plus — et ces deux sentiments sont presque connexes — une antipathie systématique pour la philosophie allemande. S'il aimait les sciences, c'était surtout les mathématiques; de sorte qu'il comprimait Huet sur les trois points par lesquels celui-ci avait besoin de se développer pour entrer

dans le mouvement de la pensée moderne. Cet affranchissement lui fut très-utile. Je n'en parle pas seulement par les résultats, car je peux bien dire ici que, depuis plusieurs années, je conseillais à son esprit de prendre l'air et de voyager un peu dans les autres pays de la philosophie, pays bien connus du maître, mais autour desquels il avait établi comme une espèce de cordon sanitaire. Dans des discussions souvent très-vives et qui plus d'une fois auraient pu nous brouiller, je ne cessais de lui demander, si ses idées sur le dogme antiscientifique d'une création de l'univers et de l'homme *ex nihilo*, dans un état immédiat de perfection, etc., n'étaient pas contraires aux idées d'évolution et de progrès qui sont l'âme du monde, de la science et de l'humanité; et je lui indiquais une étude parallèle de la géologie, de la paléontologie et de la physiologie éclairées dans leurs hauteurs par la philosophie allemande, qui est toute imprégnée de ces sciences, comme le moyen spécifique, en

quelque sorte, de compléter et d'agrandir les fortes assises de la philosophie de Bordas, de sa théorie de la substance et de l'infini surtout, à laquelle j'osais faire le reproche de manquer de mouvement et de vie.

L'œuvre de ce philosophe présente, en effet, une étonnante contradiction. Il pense librement et il est orthodoxe. Il regarde la Révolution française et la civilisation moderne comme des filles légitimes de l'Eglise, et il s'indigne de voir cette mère divine repousser le fruit de ses entrailles. Il est affamé de progrès ; il entrevoit et prédit des merveilles dans l'ordre des sciences physiques et sociales, une sorte de rénovation du globe sans miracle et par la seule puissance naturelle de l'homme régénéré en Jésus, et il place la condition de ces splendeurs de l'avenir sous la protection d'une institution religieuse qui condamne la nature et qui se cantonne immobile dans un surnaturel qu'elle semble jalouse d'étendre tous les jours. Aussi, qu'arriva-t-il? C'est qu'ayant

voulu faire à Rome ses savantes et respectueuses observations critiques, dans plusieurs ouvrages très-remarquables (1), il fut mis à l'*index*. Il se croyait catholique; on lui déclara, ainsi qu'à Huet, qu'il ne l'était pas. Il voulait l'être selon l'antique et primitive manière; on lui apprit que cela ne se pouvait plus. Prêtre, on l'aurait excommunié. Il rentra dans son église et mourut dans sa foi. C'est alors que son élève Huet se plongea dans l'exégèse, reprit, indépendant, l'étude de la philosophie allemande, et s'appliqua à suivre le mouvement des sciences physiques et naturelles qu'il n'avait d'ailleurs jamais perdu de vue. Après dix années de recherches sincères, il sortit de ce labeur avec de la croyance de moins et de la raison de plus. Il venait de franchir son moyen âge et d'entrer dans sa renaissance. Cela n'est pas donné à tous. Il le prouva modestement par

(1) *Les pouvoirs constitutifs de l'Église*, 1855. — *Essai de Réforme catholique*, par Bordas et Huet, 1856.

la publication d'un ouvrage tout à fait digne d'être bien lu et bien relu : *La Révolution religieuse au* XIXe. *siècle.* Huet a déposé là le fruit de ses études exégétiques si intelligentes et si claires. On y sent ce qui manque trop souvent aux critiques en ces matières, la touche du philosophe et du théologien de la bonne école.

Après avoir donné ce produit très-net et très-lumineux de ses travaux en exégèse, Huet préparait, dans des conditions de repos et de sécurité de vie, un ouvrage qui devait être le pendant du précédent : *La Révolution philosophique au* XIXe *siècle*, dont il n'a laissé à la digne compagne de sa vie et de ses travaux que la présente ébauche, qu'elle a bien voulu me charger d'introduire devant le public en ces quelques lignes. J'ai accepté cet honneur. On trouvera dans cette esquisse la moisson de Huet dans le double champ des sciences physiques et naturelles et de la philosophie allemande qu'il avait trop négligé. Ce produit est greffé sur un tronc vigoureux, qui n'en

a pris que ce qui convenait à sa saine nature. C'est ainsi que le lecteur soupçonnera à peine les sources allemandes que je viens de signaler, tant cet aliment a été heureusement assimilé par l'auteur, tant il l'a fondu en une parfaite unité avec la philosophie de notre maître commun, le complétant par Hegel, complétant celui-ci par Bordas; tant il l'a dégagé de toute ontologie, de tout jargon scolastique; tant, pour tout dire en un mot, il l'a rendu français.

Aux yeux de Huet, la véritable philosophie moderne n'existe pas encore ou n'existe qu'en préparation. On n'a pas de peine à le croire en voyant combien peu les sciences sont philosophiques. Elles se sont renouvelées. Voilà bien un siècle qu'elles tendent toutes à s'asseoir sur leurs fondements propres. Elles sont une des manifestations les plus éclatantes de l'esprit nouveau qui agite le monde, et pourtant elles n'ont pas leur philosophie. Celle-ci n'a pas fait son

évolution parallèle et ne les vivifie pas. Les sciences attendent cette évolution; jusque-là le divorce subsiste. Ni Bacon et Locke, ni Descartes et Leibnitz ne suffisent désormais. Le spiritualisme de ceux-ci, le sensualisme de ceux-là sont impuissants. Leur union éclectique est plus inféconde encore. A quoi cela tient-il? A ce que la philosophie ne s'est pas encore inspirée de l'esprit qui dirige les sciences physiques et naturelles au XIX[e] siècle. Cependant, quand on pense qu'en vertu d'un accord tacite, d'une sorte d'harmonie préétablie qui paraissent vraiment divins, cet esprit des sciences physiques est, au fond, le même que celui qui a accompli une révolution si prodigieuse dans les sciences sociales et politiques, le même qui préside à l'émancipation des peuples et des États, on est justement impatient de le voir renouveler aussi les sciences particulières, et celles-ci prendre enfin conscience d'elles-mêmes dans cette science qu'on nommait autrefois avec raison la science des sciences.

Quel est donc cet esprit qu'on découvre au fond des sciences modernes, et qui les anime instinctivement en dehors d'une philosophie arriérée? C'est d'abord ce que notre auteur appelle le principe de « l'expérience et de l'immanence », deux principes indivisibles, c'est-à-dire la doctrine de l'union substantielle de la force et de l'étendue, de l'esprit et de la matière, de la spontanéité et de l'inertie, de l'âme et du corps dans tous les êtres et dans toutes leurs manifestations; c'est, en un mot, le principe de l'activité essentielle de tous les êtres particuliers et de leur ensemble, l'univers infini.

Si ce principe est vrai, celui de l'expérience en découle, car l'expérience serait illusoire si l'activité par laquelle les êtres se manifestent à nous ne leur était pas substantiellement inhérente, et s'ils n'étaient tous liés ensemble dans l'espace et dans le temps. Réciproquement, cette inhérence ou cette immanence essentielle de la force à la matière, ou de l'activité aux corps, suppose et rend

nécessaire l'expérience comme principe de tout savoir réel ; cela va s'expliquer.

Dans les sciences et la philosophie anciennes, la force ou l'esprit mouvaient extérieurement l'étendue ou la matière, mais ne leur étaient pas cosubstantiels, ne les animaient pas intérieurement ou substantiellement. On les concevait comme deux êtres distincts et séparés. La force ou l'esprit n'était que force, âme, esprit purs, inétendus, simples, comme on disait, ou sans parties. Les corps, la matière n'étaient aussi qu'inertie absolue, divisibilité, pure étendue, incapables par elles-mêmes de toute action, obéissant passivement à des forces sans matière, comme la girouette au vent. Les causes sans les effets, le moteur sans le mobile, le créateur sans la création, la souveraineté sans le peuple, etc., donnent une idée exacte de cette erreur fondamentale de la philosophie et des sciences anciennes. Or, sous ce rapport, l'antiquité est encore bien près de nous. La philosophie essaye labo-

rieusement, et à travers les erreurs médiocres du positivisme, de rompre avec cette ontologie, tandis que les sciences s'en sont affranchies depuis qu'elles ont conformé les conceptions de l'esprit à l'expérience, et appuyé la théorie des faits sur la base même des faits de la nature avec lesquels notre pensée est indissolublement liée, et dont elle est le vivant miroir. Notre physiologie, presque toute physico-chimique, fait de vains efforts pour remplacer la philosophie ; mais la preuve que celle-ci n'est pas encore assise sur son fondement moderne, c'est qu'elle vit en statue de Janus avec la physiologie. On en peut dire autant de la science de la vie par rapport à la science de la pensée.

Avant l'époque scientifique actuelle, les faits et l'observation étaient subordonnés aux conceptions de l'intelligence, comme d'ailleurs la matière à l'esprit, le corps à l'âme, le particulier au général ; car, dans les sciences, la méthode est toujours déduite de l'idée qu'on se fait des

choses. L'esprit humain ne peut pas concevoir ce qui n'est pas lui autrement qu'il ne se conçoit lui-même; et, en effet, il ne voit qu'en lui et que par lui. Ainsi, lorsque l'homme croit vivre, penser et vouloir en vertu de deux êtres en lui : l'un tout actif, immatériel, séparable, immortel; l'autre passif, matériel, divisible et périssable; lorsqu'il suppose que l'unité qu'il sent en lui est substantiellement différente de ce qu'il y sent de divisible et de divers, il ne manque jamais de regarder ce qui est corporel, divisible et divers, ce qui, hors de lui, tombe sous les sens ou l'observation et s'appelle un fait, comme chose secondaire, apparence grossière, indigne de son attention directe, et il porte celle-ci tout entière sur les forces indépendantes ou sur les âmes qui meuvent les êtres de la nature. Il résulte de ces abstractions réalisées un univers fantastique, échappant à l'observation et à l'action modificatrice de l'homme; puis une science subjective, imaginaire, spiritiste même, toute

théurgique, et par conséquent immobile. Cela est logiquement vrai; et, de plus, cela est de l'histoire.

Si, au contraire, l'homme se sent vivre, penser et vouloir en vertu de propriétés essentiellement inhérentes à son organisme même; s'il perçoit la corrélation sympathique et la hiérarchie de toutes les parties de cet organisme essentiellement animé, et si, par cela même, il perçoit son unité inséparable de ses organes; s'il a la conscience du processus continu de toutes ses actions, de l'évolution et des transformations incessantes de son être et de ses facultés, etc., il porte ce sentiment dans toutes ses observations sur la nature, et il voit tout hors de lui comme en lui. Les êtres et les faits, à quelque règne qu'ils appartiennent, lui semblent actifs, d'une activité immanente, essentielle, non empruntée; il comprend leurs connexions nécessaires avec tous les autres êtres dans le plein de l'univers infini; enfin, il s'élève à l'idée de leur évolution éter-

nelle, et il voit, dans un dernier regard, que le progrès est la loi positive du monde, l'aspiration de toutes choses vers Dieu, esprit suprême et MOI de l'Univers.

Voilà pourtant ce qui est contenu dans cette révolution scientifique, si peu considérable en apparence, qui unit la théorie aux faits et à l'expérience, et qui ne considère l'esprit et le raisonnement eux-mêmes que comme les plus élevés et les plus positifs des faits de la nature, comme des faits essentiellement liés à tous les autres, possédant seulement l'éminente propriété de les représenter dans un ordre d'activité supérieure.

Le culte du fait, ainsi compris, est aussi grand et aussi fécond qu'il est borné et stérile dans nos écoles.

Ce qui sort encore de plus relevé et de plus pratique de cette révolution, c'est l'action transformatrice de l'homme sur la nature, et la connaissance de quelques-uns des rapports qui

rattachent la terre aux autres mondes dont est peuplé l'espace plein et infini.

Après le principe de l'expérience et le principe de l'immanence, Huet proclame deux autres principes de la rénovation philosophique, conséquences nécessaires des précédents; ce sont : le principe de la liaison et de l'unité universelles des êtres, et le principe de l'évolution et du progrès.

Je veux laisser au lecteur le plaisir de chercher et de trouver dans l'œuvre elle-même le rapport simple et naturel de ces lois entre elles, et comment elles sont intelligiblement représentées en même temps que perçues dans notre esprit. Ce dernier fait constitue la philosophie. Il caractérise aussi et consomme sa révolution au XIXe siècle.

Lorsqu'elle se sera profondément inspirée de l'esprit qui depuis un siècle dirige instinctivement les sciences, la philosophie leur rendra

au centuple en force et en moralité le souffle de l'unité et de l'élévation qui leur manque; car jusqu'à ce jour, elles ne planent pas au-dessus des applications artistiques et industrielles.

La philosophie est donc véritablement une science, la science générale ou la science de la pensée, ce qui n'est pas différent, parce que la pensée est le fait le plus positif, le plus réel, mais en même temps le plus éminent et le plus général de tous les faits de la nature, celui dans lequel et par lequel tous les autres nous sont représentés et connus, à cause de la propriété singulière de notre centre pensant d'être et de se sentir être tout à la fois. C'est pourquoi la tentative de Huet mérite une place très-honorable dans l'histoire de la philosophie. Il est, en effet, le seul philosophe qui ait compris et expliqué que les sens devaient être réhabilités en métaphysique. Les sens de l'homme, dit-il excellemment, ne sont pas ceux de l'animal. Ils sont

inséparables du centre pensant. On ne peut pas séparer davantage celui-ci des sens. Une ébauche de pensée accompagne toute sensation. La pensée commence là, s'élabore et se consomme plus haut sans discontinuité de substance. Tel est le fondement de la réhabilitation des sens parallèle à la réhabilitation des faits et de l'expérience. Il est impossible que ce principe nouveau ne réforme pas la philosophie, et la métaphysique qui en est le foyer.

Réconcilier la métaphysique avec la physique ou avec l'observation, ôter ainsi tout prétexte et toute raison d'être au positivisme, c'est le but indiqué aujourd'hui à la philosophie, *hoc opus, hic labor est.* C'est notre objet.

Le positivisme n'a pas le droit de condamner et d'exclure la métaphysique. On en voit maintenant la raison.

Dans la sensation qui donne surtout l'élément particulier des choses, on sent déjà enfermé un rudiment de l'élément général sans lequel le par-

ticulier lui-même ne saurait exister. On y trouve en germe l'idée d'être ou de substance, et celle du rapport ou de l'unité de toutes les qualités qui constituent l'être perçu par les sens. Eh bien, la métaphysique n'est autre chose que la science des propriétés et des rapports qui, étant communs à tous les êtres, n'en spécifient aucun. Ce dernier aspect des choses relève des sciences particulières, physique, chimie, physiologie, etc. Mais, si l'on ne s'attache qu'à ce dernier côté, ou qu'aux phénomènes, on risque d'avoir une science qui n'atteigne pas les réalités, une science sans profondeur. Cependant, il n'y a pas de science sans que l'esprit y mette du sien, c'est-à-dire sans principes et sans généralisation. Aussi, à quoi sont exposés les savants qui n'ont pas l'esprit philosophique ? A prendre des conséquences pour des principes, des effets pour des causes, des rapports particuliers et contingents pour des rapports constants, des phénomènes plus ou moins généraux que d'autres pour des

lois, des collections pour des généralités ; ils sont, en un mot, condamnés aux systèmes, car il y a système toutes les fois que, ne remontant pas assez haut pour embrasser tous les faits particuliers d'une science, on prend un de ces faits pour une raison générale ou une loi. Ils ne vont au fond, à la substance de rien. Expliquant les phénomènes par les phénomènes, ce qui suit par ce qui précède, ils ne font jamais que reculer la solution. C'est ainsi que nous voyons tous les jours une foule de physiologistes expliquer les faits de l'ordre vital par des faits de l'ordre physique et chimique, le plus par le moins, un règne supérieur par un règne inférieur. C'est même aujourd'hui le grand moyen de briller à l'Académie des sciences.

Il n'y a pas de faits physiologiques sans faits physico-chimiques. La science de ces faits est donc nécessaire à celle des faits physiologiques, et pourtant elle n'en donne pas l'explication.

Quoique renfermant les conditions d'exis-

tence des faits vitaux ou physiologiques, l'ordre physico-chimique n'a pas en lui la force supérieure qui spécifie ces faits.

Avec un esprit plus philosophique, on expliquerait les faits physiologiques par les lois générales des êtres organisés; on ferait rentrer tel ou tel fait particulier dans un fait plus général et plus primitif, mais du même ordre. Cela a toujours été, d'instinct ou de science, le génie ou la méthode des grands physiologistes et des grands médecins.

Huet compare la métaphysique à une chimie plus profonde que la chimie proprement dite, et qui commence là où finit celle-ci. Elle consiste en effet « dans l'analyse des idées premières qui forment la base de la pensée et du langage »; « dans la recherche des éléments premiers et universels des choses ». Or, ces éléments sont aussi vérifiables par l'observation que les phénomènes proprement dits, car le général et le particulier se déterminent mutuellement et

sont inconcevables l'un sans l'autre. Le général est dans les choses aussi bien que dans notre esprit ; mais ce n'est que dans notre esprit qu'il est connu, et il n'est connu en nous que parce qu'il existe hors de nous. En vertu d'une abstraction merveilleuse, la métaphysique analyse les propriétés générales des choses, comme la physique en analyse les propriétés particulières. Heureux ceux qui possèdent le sens de cette chimie et de cette physique supérieures.

La réforme qu'attend la métaphysique la relèvera du discrédit où elle est tombée par sa faute. Elle ne s'est pas convertie avec la physique, qui dès lors lui a échappé ; elle a affecté pour l'expérience et les faits un dédain injuste, qui, relativement à une époque donnée de l'histoire, a été dans la force des choses, mais qui aujourd'hui est contre elle. En vertu du rapport qui unit intimement l'homme ou la pensée humaine à tous les êtres de la nature, les idées générales ou la notion innée des éléments premiers

et universels des choses, idées d'être, de substance, de cause, d'effet, de rapport, d'un, de multiple, de fini, d'infini, etc., peuvent se vérifier partout et en tout temps hors de nous, comme étant la condition d'existence et le fond commun de tout ce qui est. Les mathématiques, l'astronomie qui en vit depuis Descartes, reposent au fond sur des abstractions analogues à celles qui constituent la métaphysique, car les mathématiques ne sont que la métaphysique du nombre, de la quantité et de l'étendue. Les matérialistes ne veulent pas de l'idée d'infini, et il n'en est pas un parmi eux qui n'admette que l'univers est infini en espace et en durée. Sans la philosophie première, l'homme ne domine pas les faits que l'observation lui soumet. J.J. Rousseau n'est que sophiste, et non philosophe, quand il dit « que la vérité est dans les choses, et non dans l'esprit qui les juge ». Ce qu'il faut dire, c'est que la vérité est dans un rapport exact entre les faits extérieurs et la notion que nous

en avons au moyen des idées générales qui les représentent en nous. C'est bien, dès lors, en nous, qu'elle réside, car c'est en nous qu'elle est perçue : or, elle n'est vérité qu'à la condition d'être perçue. De quelle importance n'est-ce donc pas de scruter ces idées générales, éléments universels de toute existence? Dédaigner cette étude, c'est, comme je l'ai déjà dit, se condamner à une science tout extérieure.

Les objections fondées que le positivisme fait aux abus de la métaphysique ne s'adressent pas à celle qu'on trouvera dans ce livre. Ces objections, Huet les a réduites au silence en prouvant que la métaphysique n'est pas le contraire et la négation de la physique ou de l'expérience, qu'elle n'est pas une science dont la prétention soit de se passer de l'observation, de deviner la nature, d'établir que toute chose pensée a sa réalité hors de nous, et qu'on peut faire de la science *à priori*. Ce qu'il y a de certain et ce que le positivisme ne peut nier, c'est

qu'il y a des conditions et des lois de la pensée; que ces lois et ces conditions représentent celles de toutes les existences, qu'elles sont soumises, par conséquent, à l'expérience, comme tout ce qui se manifeste dans l'espace et dans le temps. Il est certain, de plus, que les corps sont essentiellement actifs et animés, et qu'il n'y a pas plus de forces ou d'âmes séparées des corps qu'il n'y a de Dieu séparé du monde. Tout se tient donc et se lie dans le plein de l'univers; son ensemble et ses parties sont dans un *processus* et une évolution continus. C'est sur le modèle de cette nouvelle conception des choses qu'il faut réformer la philosophie et la métaphysique; c'est à cela qu'il faut s'attaquer si on veut ne plus combattre des fantômes. Le positivisme se dresse contre la métaphysique du spiritualisme abstrait, contre celle de Descartes, qui ne demandait que *de l'étendue et du mouvement* pour faire un monde, et qui n'avait pas besoin de l'observation pour comprendre la circulation du sang et la formation du

fœtus, etc. Dans ces termes, le positivisme peut avoir raison contre la métaphysique ; mais contre nous, je l'engage à se forger d'autres armes. Ce n'est pas, je le pense bien, contre l'abstraction qu'il en a. Rien de plus légitime et de plus inévitable que les abstractions, lorsqu'on ne les réalise pas. Où serait le langage sans elles ? Sont-elles autre chose que des produits d'analyse intellectuelle ? Et que font constamment la chimie et l'anatomie, sinon des analyses ou des abstractions de corps ? Eh bien, l'esprit humain est un corps éminent qui s'analyse lui-même ; c'est sa propriété essentielle. Mais quand il a analysé en lui les qualités particulières des objets qui lui sont transmises par les sens, il est obligé par sa nature, à pénétrer plus au fond de lui-même encore ; il va au delà du particulier et atteint le général que l'analyse chimique et physique, que les impressions et les phénomènes seuls ne peuvent pas atteindre. Ce point de l'esprit où s'opèrent l'analyse et l'abstraction du particulier et du

général, ce point qu'il faut atteindre sous peine de ne pas arriver à la connaissance, il réside au delà des sens, dans le *sensorium commune* de l'homme ou dans le sens des sens. C'est là qu'est le sens métaphysique, sens aussi réel que les sens des impressions particulières, et auquel correspondent des objets non moins réels, liés aux autres, mais plus cachés. Ces éléments sont, je le répète, les conditions générales de toute existence, les lois immanentes des choses, sans la conception desquelles les phénomènes ne portent pas et ne sont pas liés; sans lesquels il n'y a que des apparences et pas de réalités, des successions et pas de rapports, en un mot, des faits nombreux et savants, mais qui ne donnent jamais que le cadavre de la science. Le positivisme n'offre, en effet, que cela, un cadavre de science. On n'y sent circuler ni vie ni idéal. C'est comme un corps qui serait formé par la juxtaposition et non par l'évolution des choses.

Un positiviste pourrait inventer ou avoir des

idées originales, mais ce serait malgré le positivisme; car jamais son système n'inspirera personne. Il n'est pas fait pour l'invention, mais pour l'inventaire.

Heureusement que, en dépit de son aversion pour la métaphysique, le positivisme en fait sans le savoir : car, sous un nom ou sous un autre, personne ne s'y soustrait complétement. Toutefois, l'effort systématique du positivisme pour écarter la métaphysique, borne et raccourcit toujours sa pensée. Vouloir chasser de la science l'idée de cause première, et de cause dernière ou de fin, c'est mutiler la raison. On ne limite pas comme on veut l'idée de cause, l'idée de rapport, etc. Ces idées forment la substance même de notre esprit; or, notre esprit remonte des effets aux causes aussi loin qu'il peut, et il fait bien. Tant pis pour lui s'il va au delà de ses forces et s'il s'égare. Il y a des règles pour le contenir; qu'il les suive de son mieux, à ses risques et périls, c'est la condition du génie. Mais

si on prétend limiter l'idée de cause à la constatation du dernier phénomène ou du dernier fait visible, on s'expose à couper les ailes à l'invention, et à prendre pour les causes, les faits ou les effets. Il ne faut pas que le positivisme nous vienne dire qu'il ne rejette que la recherche des causes premières et des causes finales, mais qu'il recommande la recherche des causes secondes; car c'est comme s'il rejetait la recherche des causes en général. Préconiser la recherche des causes secondes, c'est proclamer qu'il existe des causes premières. Or, si celles-ci existent, elles sont susceptibles d'être connues, et il faut les poursuivre d'autant plus infatigablement que tout ordre de s'arrêter en chemin serait faux et illusoire. On n'y gagnerait que de prendre les causes secondes pour les premières, et les derniers faits appréciables pour les causes finales. Le positivisme admet bien l'idée de fonction; il reconnaît bien que les éléments d'un organisme sont arrangés et se disposent parfaitement pour

réaliser sa fonction ou sa fin. N'est-ce pas affirmer la cause finale? Or, qu'on n'en doute pas, la cause première et la cause finale ne font qu'un. Celle-ci est renfermée dans celle-là ; elles se supposent réciproquement. Si vous admettez la cause finale ou la fonction dans un cas, comme dans l'organisme des animaux et dans son appropriation à ses fins, vous devez l'admettre pour tous les êtres. Or, si vous connaissiez toutes les causes finales particulières, vous connaîtriez la cause finale universelle. Mais celle-ci est la même que la cause première, également universelle. Le positivisme ne pourrait s'inscrire contre ce raisonnement que si nous placions la cause première et la cause finale universelle hors de l'univers, dans un Dieu séparé, comme les animistes ou les faux vitalistes placent le principe de la vie et des fonctions de l'organisme dans un principe distinct de la force immanente et essentielle de celui-ci. Avec le principe de l'expérience et de l'immanence professé par Huet dans les pages

qu'on va lire, l'interdit lancé par le positivisme contre la recherche des causes premières et dernières tombe de lui-même, car il n'y a pas plus de cause première ou de principe en dehors de l'univers, qu'il n'y a de principe vital et d'âme en dehors de l'organisme humain. La *Révolution philosophique au* XIXe *siècle* ne ruine donc pas moins le positivisme que les vieilles doctrines spiritualistes et matérialistes. Les unes et les autres étaient provisoires; le positivisme lui-même n'est qu'une phase préparatoire de la réforme, système purement critique et négatif, sorte de résurrection du Baconisme, auquel la révolution philosophique moderne ne peut pas s'arrêter.

En proscrivant l'étude des causes initiales et finales, le positivisme a proscrit l'IDÉE, car toute cause de ce genre est une idée. Les idées gouvernent non-seulement le monde des intelligences, mais le monde en général. Un être, un fait quelconque ne sont que la réalisation ou l'évolution d'une idée, d'un plan, d'un type; non d'une idée

distincte des choses et sur le modèle desquelles les choses seraient copiées comme le voulait Platon, mais idées immanentes aux choses, semences éternelles d'où tout procède et où tout rentre, car elles s'alimentent d'elles-mêmes. Qu'est-ce qu'un germe, sinon l'idée concentrée, immanente, incarnée de l'être organisé qui en sortira; germe ou idée organique qui dirigera l'évolution et les actions de cet être pendant toute son existence? Lorsque la physiologie voudra s'inspirer de ce principe que je proclame depuis vingt ans, savoir, que les actions vitales des animaux, à quelque ordre qu'elles appartiennent, se développent, s'enchaînent et se coordonnent chez l'animal adulte par la rénovation incessante de ses éléments, dans l'ordre où les tissus et les organes qui les accomplissent se sont formés dans son embryon, la physiologie sera fondée et n'aura plus qu'à se perfectionner indéfiniment sur ce plan. Cette loi démontre bien la persistance et l'identité de l'idée vivante ou du plan animé qui constituent l'activité

de tout animal. On peut l'appliquer à tous les êtres; mais c'est dans les animaux et l'homme qu'elle brille de tout son éclat. On verra avec quelle richesse Huet l'a développée dans sa théorie de l'âme et des âmes organiques.

Dans cette philosophie renouvelée et en harmonie avec les sciences physiques et sociales, on peut voir, et c'est bien l'opinion de Huet, que les mots de spiritualisme et de matérialisme, et les systèmes qu'ils ont représentés jusqu'à ce jour, ont perdu beaucoup de leur ancienne valeur. Ils subiront un instant le même discrédit que les mots esprit et matière, lorsqu'on prétend exprimer par eux l'esprit sans la matière ou celle-ci sans l'esprit. Il sera pourtant difficile de supprimer ces expressions. Si la matière n'exclut pas l'esprit, bien au contraire, le matérialisme s'efforce de l'exclure ainsi que l'unité. Il voudrait faire tout avec des atomes purement étendus, et ne demande rien de plus. Au contraire, le spiritualisme plus com-

préhensif que son adversaire, n'a jamais nié la matière ou l'étendue. Il n'a que le tort de placer l'esprit comme une substance distincte et supérieure en dehors et au-dessus de ce qu'il appelle dédaigneusement la matière. Or, je pense que tout en maintenant avec fermeté, comme base de la philosophie et des sciences modernes, l'union substantielle de la force et de l'étendue, de l'esprit et de la matière, de l'âme et du corps ; que tout en protestant contre le spiritualisme et l'animisme anciens, contre le matérialisme de l'école physique d'Elée et de l'atomisme d'Epicure, on peut conserver en philosophie le mot spiritualisme comme le mot esprit, pourvu qu'il soit bien entendu que ce mot n'exprime qu'une chose, c'est que, quoique substantiellement inséparable d'une étendue quelconque, la force ou ce qui donne l'unité et la vie, a une sorte de priorité logique d'action sur l'élément étendue ou matière, et que celui-ci ne représente que la limitation de la force, son principe d'opposition et de détermi-

nation. Huet lui-même le reconnaît implicitement en nommant la substance « force–étendue » et en subordonnant ainsi logiquement l'étendue à la force. Le langage dénonce également cette subordination rationnelle, lui qui limite, arrête et détermine aussi la pensée. Pour éviter tout malentendu à cet égard, on pourrait remplacer le mot et l'idée d'esprit par le mot et l'idée d'unité ou d'indivisibilité, qui sont à mon avis leur équivalent et ne se prêtent à aucun abus. En effet, on n'a jamais regardé l'unité comme substantiellement différente du nombre; l'indivisibilité comme distincte de la multiplicité, mais comme les subordonnant. Aux yeux de tout le monde, le nombre n'est que l'unité développée et en quelque sorte organisée. Pour tout le monde aussi, le nombre n'est que le principe de détermination de l'unité, qui sans lui serait vague et insaisissable. Unité, indivisibilité, force, esprit, c'est une même chose, mais une chose n'existant pas par elle-même, car toute existence doit être d'une

manière ou d'une autre, c'est-à-dire déterminée. Nombre, divisibilité, matière, étendue, c'est aussi une seule et même chose, mais une chose n'existant pas par elle-même, car toute existence suppose un lien de ses parties, une activité, principe générateur de ses modifications, sans lequel s'évanouiraient son unité ou sa spécificité. La coexistence de l'unité et du nombre, de la force et de l'étendue, de l'esprit et de la matière est donc nécessaire, avec la subordination logique indiquée naturellement par le langage, et en supprimant la conjonction *et* qui implique l'union accidentelle de deux choses séparables. On a alors : unité-variété, force-étendue, esprit-matière, termes équivalents qui expriment l'unité de la substance sous ses deux aspects.

Cette unité est si réelle, qu'il n'est donné à personne de concevoir l'un de ces aspects sans l'autre. Cela serait pourtant facile, cela serait même inévitable, si la force ou l'esprit étaient

substantiellement différents de l'étendue ou de la matière.

Mais, dira-t-on, pourquoi, si l'être n'est pas double, employer deux mots et deux idées pour exprimer la constitution de ce qui est indivisible et un? Grave question, mais non insoluble. L'expérience prouve — car rien ne doit lui échapper — que la proportion de la force et de l'étendue, de l'esprit et de la matière, de l'un et du multiple, n'est pas la même dans tous les ordres de substances, ni dans tous les règnes de la nature. On peut donner comme rapport général ou loi constante, qu'au fur et à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres, depuis le minéral le plus brut jusqu'à l'homme de génie ou à la pensée la plus sublime, l'unité, l'esprit sont le caractère de plus en plus dominant des êtres, et réciproquement. Voilà ce qui donnera toujours à la doctrine spiritualiste réformée une prééminence de grandeur et de vérité sur les doctrines matérialistes et même positivistes qui ont rompu

avec la science de l'esprit. En effet, cette science a son centre dans la chimie supérieure qui commence, selon Huet, là où la chimie proprement dite finit; dans cette *métachimie* nécessitée par l'existence des idées générales et du langage, car les idées générales, et le langage qui n'existe que par elles, sont le seul caractère véritablement distinctif de l'homme et des animaux. On a défini l'homme un animal religieux, et c'est juste; mais on aurait pu le définir aussi bien, un animal capable d'abstraction ou de métaphysique, car sans cela il n'est qu'un bipède.

Il faut donc réformer le spiritualisme du même coup que la métaphysique. Celle-ci ne peut pas plus se passer de l'expérience, c'est-à-dire du monde extérieur ou de la nature, que l'esprit ne peut se passer de la matière et la science des faits. C'est ce passage ou cette évolution nouvelle de la science générale qui constitue la *Révolution philosophique au* XIX[e] *siècle*. Le génie de cette révolution est en ceci, que, loin que la

philosophie première ou la métaphysique y abdique, elle s'y retrempe en s'enracinant au plus profond de toutes les réalités.

Frappé de cette nécessité d'une réforme correspondante du spiritualisme, j'ai publié il y a plus d'un an sous ce titre : *le Spiritualisme organique* (Paris, 1869, Asselin, éditeur), une brochure où je montre qu'il faut incarner le spiritualisme et en faire le sommet de la physiologie, comme l'esprit est le sommet et le couronnement de la vie d'où il émane substantiellement.

Par le mot *organique*, je voulais, on le comprend, indiquer qu'il faut identifier la vie et l'esprit, comme la vie aux organes; qu'il n'y a chez l'homme qu'une hiérarchie de facultés dont les plus hautes supposent les précédentes sans discontinuité, et par conséquent, sans dualité de substance.

Je ne faisais que poursuivre en cela l'œuvre que j'ai commencée il y a vingt ans, lorsque j'ai donné au vitalisme réformé le nom de *vitalisme*

organique. On ne supprimera pas plus le mot spiritualisme que le mot vitalisme. Il ne faut que les bien entendre.

Huet, à qui j'avais adressé cette brochure, à Belgrade, en Serbie, avec mon *Éloge de Trousseau*, me répondit aux Eaux-Bonnes un mois avant sa mort :

« Mon vieil ami, j'ai dévoré votre *Spiritualisme organique* (je connaissais votre *Eloge de Trousseau* plein de cœur). C'est une évolution importante. Et nous, partisans de l'évolution, pourquoi ne donnerions-nous pas l'exemple avec le précepte ? N'est-ce pas la preuve que nous avons la vie en nous ? Enfin, vous y voilà et moi aussi. Ces faits de l'anesthésie sont bien remarquables (je m'appuyais pour démontrer l'ordre hiérarchique des fonctions de l'encéphale, sur la décomposition de ces fonctions par l'action du chloroforme et sur l'ordre de leur recomposition lorsqu'on suspend l'influence de cet agent), et vous les saisissez, vous les expliquez avec netteté

et vigueur, par les principes vrais de notre commun maître, Bordas. »

« J'ai traité les mêmes matières cet hiver, en préparant ma *Révolution philosophique* qui paraîtra, je l'espère, dans un an. Je pose aussi l'âme organique ; même, j'ose traiter à nouveau les questions de Dieu et de l'immortalité de l'âme, et, si je ne m'abuse, j'y déverse un premier rayon de la science moderne. Cela vous semble peut-être ambitieux ; vous jugerez. »

« Quoique je conserve tout ce qu'il y a de grand et de juste dans l'ancien spiritualisme, je n'en garde pas le nom. Spiritualisme signifie conception d'une âme séparée. Peut-on aller contre l'usage ? Ces noms de spiritualisme, matérialisme, panthéisme, ne rendent pas complétement la pensée nouvelle. Je fais peau neuve. »

« Il y a du courage dans vos attaques contre les faux spiritualistes et faux savants qui font de l'orthodoxie comme au Sénat. Il y a aussi bien de l'esprit et du mordant. Toute cette politique pla-

tement béate doit être chassée du temple. Pour moi, scientifiquement, le spiritualisme et le matérialisme sont sur la même ligne. Ils ont chacun leurs mérites et leurs lacunes, même en morale. »

« Le règne des systèmes est fini. Nous plongeons dans la réalité. Le progrès est notre foi et notre loi. »

Malgré ces remarques si justes au fond, je persiste à croire qu'on ne fait pas d'une langue ce que l'on veut, et qu'il est plus facile de rectifier le sens des mots que de les supprimer. Les mots de philosophie et de métaphysique sont en défaveur et pris en mauvaise part aujourd'hui par le plus grand nombre des savants : faut-il les retrancher ? On risquerait fort de retrancher les choses du même coup. La nécessité de réformer les idées qu'on se fait généralement de Dieu, de l'âme, de l'esprit, de la vie, n'entraîne pas celle d'anéantir ces expressions, car il faudrait les remplacer immédiatement. Pourquoi spiritualisme signifierait-il absolument « conception

d'une âme séparée? » Le mot avait ce sens erroné avant que la physiologie eût démontré l'immanence de la sensibilité, des instincts et de l'intelligence aux diverses parties du système nerveux dans l'échelle animale. Mais depuis Haller, Broussais, Hunter, Bichat et l'histologie, ce sens tend à changer tous les jours. Si l'opuscule qu'on va lire est bien compris, le sens du mot spiritualisme sera ramené à la conception d'une âme organique supérieure mais immanente, tenant sous sa dépendance une multitude d'âmes inférieures qu'elle centralise et dont elle dépend à son tour, comme dans une société le représentant dépend des représentés.

Quoi qu'il en soit, le spiritualisme sera toujours légitime, ne fût-ce que pour exprimer ce fait général que je signalais tout à l'heure, en vertu duquel la force ou les forces existant dans l'espace et étant dès lors inséparables d'une étendue et d'une corporéité quelconques qui les soumettra constamment au principe de l'expérience, revê-

tent, en s'élevant dans l'échelle des êtres, les caractères de l'esprit ou des esprits. En se matérialisant de moins en moins, et en s'animant par degrés dans les âges successifs de notre planète, les forces ont atteint, par promotions et par couches de plus en plus vivantes, à l'intelligence et à la liberté. Elles ont dominé alors légitimement sur les êtres que l'on considère comme bruts, matériels et divisibles par rapport à ceux où la force l'emporte sur la masse, et qui, dans la série, sont de plus en plus indivisibles ou uns. Tel est le sens de l'évolution superposée des règnes naturels. Ces forces se sont donc spiritualisées et se spiritualisent encore incessamment à travers les évolutions palingénésiques de la terre, comme elles le font tous les jours en passant sous nos yeux du règne minéral dans le règne végétal, de celui-ci dans le règne animal, de celui-ci enfin, dans le règne humain ou pensant.

Le règne de l'esprit et sa doctrine, le spiritualisme, sont ainsi justifiés et assis sur la base des

principes de l'expérience et de l'immanence, parce qu'ils occupent le sommet des êtres et de la science, et qu'ils en sont la fin. Il ne faut donc considérer l'ancien spiritualisme, le spiritualisme ontologique, que comme la phase préparatoire du spiritualisme positif et expérimental, que j'appelle spiritualisme incarné ou organique. Huet pose bien comme moi une âme organique; pourquoi pas un spiritualisme correspondant? Aimerait-on mieux animisme organique? Je le veux bien; et pourtant, je crois l'expression moins heureuse parce qu'elle est moins générale.

Animisme rappelle un système de physiologie violent et absolu, une des aberrations du vitalisme. C'est bien un de ces mots qu'il conviendrait de laisser périr avec sa chose. Spiritualisme et vitalisme organiques indiquent, au contraire, de grands faits et de grandes lois naturelles, susceptibles d'être toujours mieux étudiés et indéfiniment mieux connus. Ils ne seront jamais prescrits parce qu'ils ne supposent aucun système,

et parce qu'avec eux « nous plongeons dans les réalités », comme le dit Huet dans la lettre citée plus haut.

Il est un fait d'observation qui me semble très-propre à démontrer que, quoique inséparables et consubstantiels, la force et l'étendue, l'esprit et la matière, ainsi que les idées qui, dans leur opposition harmonique, nous représentent ces deux éléments de toute substance, sont néanmoins très-distincts : c'est que certains individus ont une aptitude singulière à saisir facilement en eux les idées de nombre, d'étendue, de matière, et qu'ils n'en ont, au contraire, que fort peu pour saisir en eux les idées de force, de vie ou d'unité. La proposition inverse n'est pas moins démontrée par l'expérience. De ces deux catégories de personnes, les premières sont particulièrement aptes au calcul, aux mathématiques, à la mécanique, aux travaux de l'esprit qui exigent des qualités sèches et peu vivantes d'exactitude numérique, de division, de mé-

thode analytique, mais elles réussissent beaucoup moins bien dans les sciences où les idées d'unité, d'ensemble, de généralité, de vie, en un mot, jouent le rôle principal, comme la physiologie, la philosophie, etc.

Il est inutile d'ajouter que la coexistence de ces deux ordres est nécessaire pour concevoir quoi que ce soit, et que je ne parle ici que d'une prédominance relative d'un des deux ordres sur l'autre. On ne peut pas plus penser sans les idées de nombre et d'étendue que sans celles de vie, d'unité ou de force. C'est la proportion infiniment variée dans laquelle coexistent ces deux ordres d'idées nécessaires, qui fait l'infinie variété des intelligences.

La supériorité et l'antériorité logiques de l'élément force ou esprit sur l'élément étendue ou matière, trouvent encore leur confirmation dans une vérité énoncée par Huet au sujet de la dispute qui subsiste entre le vitalisme abstrait et l'organicisme. Celui-ci prétend que la vie et

la fonction sont le résultat de l'organisation ; le premier soutient au contraire, que l'organisation est l'effet ou le produit du principe vital. Huet concilie ces deux erreurs systématiques dans une synthèse plus haute. D'abord, il a bien vu que la vie et l'organisation naissent et se développent simultanément, et que les facultés, l'exercice des fonctions sont inséparables d'un certain ensemble de molécules ou d'éléments organiques. Mais ce qu'il a su également bien voir, c'est que les instincts, les penchants, ce qu'Hippocrate appelait *enormonta*, précèdent dans le germe, et incessamment dans l'embryon au fur et à mesure qu'il évolue, les organes particuliers et qu'ils en déterminent la formation. Cet instinct immanent évolue et délimite l'organe comme la fonction. Il est le germe lui-même.

Une pareille observation n'est point contradictoire avec le principe de l'immanence ou de l'union substantielle de la force et de la matière. Il en fournirait plutôt la démonstration, car la

perfection de la fonction est toujours inséparable de la perfection de l'organe. Lorsque la fonction est encore enveloppée, vague et confuse, c'est que l'organe lui-même est encore embryonnaire et peu subdivisé; en un mot, l'activité organique est, comme le blastème, antérieure à chaque organe spécial, mais non à tout rudiment d'organisation. Germe ou instinct, c'est une même chose. Pour le germe, s'organiser, évoluer, c'est se déterminer en tissus, organes et appareils. Pour l'organisme fait, agir et former ou entretenir formés ses instruments d'action, c'est aussi une seule et même chose.

C'est par le même procédé qu'une idée, conception intellectuelle d'abord indéterminée, s'organise, c'est-à-dire se détermine en idées secondaires qui sont ses membres ou ses organes reliés par l'idée principale ou première, laquelle continue à former l'unité de la conception, quelque composée et subdivisée qu'elle puisse être. Il faut à cette idée et à tous ses membres des

signes qui en sont comme la matière ou le moyen de détermination, car on ne pense pas sans signes.

Les végétaux organisent, vivifient les éléments du règne minéral, chez lesquels la force encore inorganique et brute, est douée de l'activité la plus simple; qui ont, s'il est permis de s'exprimer ainsi, le moins d'esprit, et sont le plus éloignés du règne pensant. En pénétrant dans l'organisme des animaux, les matières végétales s'élèvent à un degré de vie plus puissante.

Avec la matière animalisée, les instincts naissent, l'intelligence s'ébauche, les affections surtout, centre et cœur de l'être, sont aussi vives, plus vives peut-être que chez l'homme, quoique moins délicates. En progressant dans l'organisme de l'homme et assimilée par lui, la matière animale se spiritualise, la vie devient intelligence et liberté : elle forme le règne pensant. Dans

l'homme lui-même, quelque chose d'analogue se reproduit en abrégé. On peut voir, en effet, recommencer chez lui, dans l'espace d'un seul jour, le travail que les forces cosmiques ont accompli à travers des milliers de siècles : des éléments inorganiques et minéraux, servir dans son organisme à l'assimilation des végétaux, ceux-ci s'animaliser ou s'animer véritablement, se spiritualiser enfin, ou acquérir la force pensante.

Il est remarquable aussi, que dans l'homme, tous les éléments, quoique humains, — ils ne peuvent pas être autres,—ne sont pas immédiatement spiritualisés et pensants, mais qu'ils sont soumis à une suite de promotions organiques qui les élèvent suivant des lois et des conditions encore peu connues, des degrés les plus simples et les moins vivants de l'organisation (graisse, éléments et tissus blancs et passifs, etc.) à des degrés de plus en plus animés, jusqu'à la fibre musculaire, aux expansions nerveuses, aux centres instinctifs et affectifs, enfin, à la substance psychique elle-

même. Ainsi, un aliment assimilé aujourd'hui n'atteindra pas d'emblée à l'assimilation psychique; il ne s'y élèvera que par une gradation représentée par l'échelle des éléments organiques, etc... La désassimilation se fera aussi d'une manière régulièrement régressive, c'est-à-dire des éléments les plus animés et les plus spiritualisés vers ceux qui, l'étant le moins, sont plus rapprochés de leur élimination et de leur retour au règne inorganique.

Cette hiérarchie d'éléments organiques depuis la cellule épidermique jusqu'à la cellule nerveuse ne s'arrête pas à celle-ci. Elle recommence, au contraire, depuis la cellule simplement sensible ou motrice jusqu'à la cellule pensante. Il y a une hiérarchie d'éléments et de centres nerveux; il y a une superposition d'âmes de plus en plus éminemment représentatives les unes des autres, jusqu'à celle de l'unité suprême, siége de la personne et du moi. Il en résulte que l'unité de l'homme, loin d'être quelque chose de simple,

d'inétendu comme on le croyait autrefois, est d'autant plus parfaite qu'elle concentre une plus grande multiplicité. Tel est l'homme, le plus un et le plus parfait des organismes, parce que son centre, son unité suprêmes, son moi, supposent une plus grande pluralité d'âmes inférieures résumées ou représentées sommairement en une. Tel est aussi le fondement du spiritualisme nouveau.

Huet voudrait que ces expressions *spiritualisme*, *matérialisme*, *panthéisme*, *déisme*, n'eussent plus de place que dans l'histoire de la philosophie, et que ce dernier mot tout seul les absorbât à l'avenir et en tînt lieu. On dirait la philosophie, comme on dit la physiologie, la chimie, l'astronomie, etc. Cette réforme est juste; elle est simple et logique, j'espère qu'elle se réalisera un jour. Mais tant que les systèmes n'auront pas disparu, elle ne suffira pas. De même qu'on dira encore longtemps physiologie animiste, vitaliste, chimique, mécanique, et

même matérialiste, on n'est pas encore près de ne pas qualifier la philosophie par son idée dominante. Nous aurons trop longtemps encore le genre et l'espèce.

Tous les systèmes ont rendu des services. Le spiritualisme a cultivé et conservé dans le monde les idées de force et d'unité; il a poussé aux spéculations sublimes et aux ensembles; il a tenu les âmes en haut. Le matérialisme s'est plus attaché à l'expérience et aux faits. Il en est même devenu empirique et étroit. Il a joué dans la science le rôle de la matière dans les êtres, c'est-à-dire qu'il a déterminé les recherches de l'esprit humain, l'a tenu fixé aux limites des choses, et, tout en l'abaissant, l'a contraint à l'observation, au nombre, à l'exactitude, sans lesquels ils se serait perdu dans les espaces imaginaires. Le panthéisme a fait respirer l'univers entier, il a mis la vie partout, mais trop vague et trop uniforme. Son principe universel

a bien le mérite de l'immanence et de n'être pas hors du monde, mais il n'est pas hiérarchisé, il n'a pas d'organisme, si je peux ainsi dire, et se trouve comme l'homme dans ce système, beaucoup trop impersonnel. Le Déisme place Dieu hors du monde, en fait un monarque et l'anthropomorphise. Tous ces systèmes ont d'ailleurs le tort d'arrêter la philosophie et de la supposer finie et improgressive. Dans les sciences, c'est le plus funeste et le plus intolérable des vices. Science générale ou science des sciences, comme celles-ci, la philosophie doit être soumise à l'expérience. Les choses sont dans un mouvement et une évolution continus que la philosophie suit et avec lesquels elle se développe à l'infini. Cela est impossible avec le Dieu séparé, éternellement préexistant à l'univers, indépendant de lui, ne connaissant ni l'espace ni le temps; et cela ne l'est pas moins avec les âmes séparées et indépendantes des corps, telles qu'elles ont été imaginées par l'animisme.

On me demandera en quoi cette philosophie progressive, ce Dieu et ces âmes immanents et consubstantiels diffèrent du panthéisme que Huet repousse et dont j'ai caractérisé plus haut le genre d'erreur.

Ils en diffèrent en ce que notre Dieu est très-déterminé quoique infini. Je m'explique : si, comme l'ont admis plus ou ou moins explicitement tous les grands philosophes, *l'homme est formé à l'image et ressemblance de Dieu*, il s'ensuit que, quoique intimement présent à toutes les parties de l'univers et à tous les esprits qui sont en quelque manière son corps, l'esprit universel ou Dieu, moi de l'univers, n'est pas plus également partout que notre pensée, notre moi, le centre de notre personnalité ne sont également dans tous les points de notre organisme.

Il n'est donc pas plus vrai de dire qu'un rocher, un fleuve, une planète, un homme sont Dieu, qu'il ne le serait de dire qu'un de mes cheveux, une cellule épithéliale ou le fragment

d'un de mes ongles, sont moi. Or, dans le panthéisme, on peut malheureusement le dire, parce que le Dieu de ce système est vague, indéterminé, impersonnel comme l'homme le serait si son organisme n'était pas hiérarchisé, s'il ne possédait pas des appareils divers de plus en plus centralisés jusqu'à un sensorium suprême, organe de la personnalité et du moi, partout présents néanmoins, à l'aide des âmes nerveuses subalternes. Cette différence est extrême, comme on le voit; elle est plus profonde que celle qui sépare l'homme d'un animal homogène ou d'un polype. Le Dieu des panthéistes est un chaos, *rudis indigestaque moles*. Celui de mon auteur est un organisme infini, avec des puissances hiérarchiques; dans cette doctrine, *l'homme est vraiment fait à l'image et ressemblance de Dieu*.

C'est en lisant avec attention, dans le chapitre III de la *Révolution philosophique*, les considérations claires et splendides que Huet a consacrées à l'exposition du principe de la *connexion*

et de l'*unité universelle des êtres*, et du principe de l'*évolution* et du *progrès;* c'est en se pénétrant bien, comme je l'ai dit plus haut, de sa théorie des *âmes organiques*, et en remontant par là jusqu'à l'unité suprême de l'univers ou à Dieu, que l'on comprendra la fécondité de cette philosophie non abstraite, toute vivante et véritablement pratique, que nous voudrions répandre.

Après avoir posé ces bases non moins utiles à la physiologie qu'à la philosophie, Huet élève sur elles une théorie très-originale et toute physiologique des Sociétés, des États et de l'Humanité. Il assimile celle-ci à un vaste organisme dont les peuples et les États formeraient les organes et les appareils, et dont les cités, les familles, chaque homme, constitueraient les organules et les éléments animés, indépendants et dépendants tout à la fois. La physiologie de ce grand organisme, c'est l'histoire. Il admet donc une âme de l'humanité représentative des âmes secondaires qui

sont données par l'unité de chaque peuple et de chaque nationalité. En parcourant cette doctrine, l'esprit est saisi par d'entraînantes analogies et un puissant intérêt. Il est impossible de n'y pas voir une grande base et un solide canevas d'histoire universelle.

On trouve le complément ou plutôt le fondement de cette théorie de l'humanité dans un coup d'œil magistral jeté sur le globe terrestre, son théâtre. C'est l'embryologie sommaire de notre planète qui renferme déjà l'humanité dans son germe. Je ne fais que signaler ces vues profondes et limpides, où rien n'est donné à l'hypothèse pure, où tout, même l'hypothétique, commence par prendre pied sur les données rigoureuses de la science.

Ces deux grands sujets, âme de la terre, et âme de l'humanité, sont revêtus, en effet, d'un caractère aussi positif que possible, et traités avec toute la sévérité philosophique que comporte une matière neuve et ardue, où la science

ne possède que des faits très-généraux et encore un peu chaotiques. Mais le chaos c'est comme l'embryon, rien n'est plus fécond. D'ailleurs, Huet sait admirablement douter. Il ne donne jamais les hypothèses pour des démonstrations. Ce ne sont pour lui que des directions de l'esprit qui s'appuie d'abord sur des faits acquis et s'élance de là au-devant d'autres vérités; qui jette la sonde dans le moins connu pour arriver au mieux connu. Ce procédé naturel prouve tout simplement que l'esprit humain est un miroir vivant du monde; qu'il renferme nativement en lui des idées ou des notions générales, et que ces idées générales ne sont autre chose que la perception subjective des conditions universelles de l'être, et par conséquent, de toutes les existences.

Je le répète en finissant, cette partie hypothétique de l'œuvre ébauchée de Huet est un magnifique élancement de l'intelligence vers l'avenir. Elle pourra ouvrir bien des perspectives, guider bien des recherches. C'est un beau

plan de ce qui reste à faire, s'élevant sur ce qui est fait, et traçant des lignes déjà intelligibles aux ouvriers clairvoyants du progrès.

Le lecteur sera peut-être quelquefois embarrassé par des ellipses, des *et cætera*, des lignes de points qui indiquent bien que le travail qu'on va lire n'est qu'un premier jet, un ensemble de notes méthodiquement liées, et destinées à l'édification d'une œuvre développée et entière.

J'aurais pu presque toujours compléter ces pensées inachevées, et essayer, entre parenthèse, de terminer plus ou moins exactement l'idée indiquée ou la phrase commencée. Il m'a paru préférable de respecter pieusement ce texte avec ses lacunes, ses abréviations, ses traces de la première main et d'une pensée à l'état naissant. Dans cette ébauche, Huet écrivait pour lui et pas encore pour nous. L'esquisse et ses vides montreront mieux ce qu'eût été le travail mûri et venu à terme.

Je ne me serais jamais permis d'introduire par une préface le public dans l'œuvre travaillée et finie. Si j'ai osé prendre la parole pour mon compte, c'est précisément à cause du caractère de premier jet qu'ont ces pages. On peut les comparer aux cartons d'un peintre, qui peuvent avoir besoin qu'un camarade d'atelier, animé d'un libre respect, y signale des intentions trop faiblement indiquées, et accentue des pensées qui n'avaient encore ni le relief de la forme, ni la dernière touche du maître.

Je dédie avec émotion, à mon cher Huet, comme à un des hommes les plus intelligents et les plus vertueux que j'aie connus, cette dernière marque d'une estime et d'une amitié impérissables.

Parmi les œuvres posthumes de Huet, nous avons distingué un travail complet qui a pour titre : *De l'Authenticité de l'histoire évangélique*. Ce mémoire devait paraître il y a quelque temps déjà dans la *Revue des deux mondes*. Cependant, la publication n'en eut pas lieu pour des raisons qu'il est inutile de dire ici. Nous avons cru devoir l'imprimer à la suite des fragments de l'auteur sur la *Révolution philosophique au* XIX[e] *siècle*. Il en est fort distinct; mais il suffit qu'il traite de matières élevées et voisines de la philosophie, comme le sont les sujets religieux, pour n'être pas déplacé dans ce volume, et intéresser les lecteurs qui auront goûté l'œuvre philosophique. On y retrouvera le même esprit : une pensée libre, un sentiment religieux élevé et chrétien, une critique sans parti pris, régnant équitable au-dessus des systèmes. La *Certitude de l'histoire évangélique*

éclaire et complète le livre remarquable sur la *Révolution religieuse au* XIXe *siècle,* que j'ai signalé plusieurs fois dans le cours de cette *Introduction.*

La forme distinguée et châtiée de ce morceau, comparée aux imperfections et aux ellipses inhérentes à un simple projet de livre, donnera la mesure de ce qu'aurait été la *Révolution philosophique au* XIXe *siècle* sous le rapport de la forme et de l'art, si, sur le plan que nous offrons au public, l'auteur avait pu édifier l'œuvre elle-même et la perfectionner dans son ensemble et ses détails.

Le lecteur recevra la même impression d'un autre travail : *Rapport sur l'Ecole laïque*, par lequel nous avons voulu compléter l'œuvre posthume laissée par Huet. Il y reconnaîtra facilement les mêmes principes, la même inspiration, le même effort vers le même but. Ces trois compositions, si diverses dans leur objet particulier, sont reliées par la pensée générale qui anime un

des ouvrages les plus estimés et les plus originaux de Huet, le *Règne social du Christianisme* (1 vol. in-8°, Paris, 1853).

Ces deux morceaux s'éclairent mutuellement. Ils projettent même leur lumière sur l'œuvre principale, pour laquelle seule cette Introduction est faite.

Dr PIDOUX.

Paris, 15 avril 1870.

LIVRE PREMIER

LES PRINCIPES DE LA RÉVOLUTION PHILOSOPHIQUE

CHAPITRE PREMIER

DE LA RÉVOLUTION GÉNÉRALE DES TEMPS MODERNES ET DE SON INFLUENCE SUR LA PHILOSOPHIE (LA MISSION DE LA PHILOSOPHIE AU XIXe SIÈCLE).

A la fin du XVe siècle et au commencement du XVIe, quand Christophe Colomb découvrit le nouveau monde, quand Copernic découvrit les cieux et y plaça la terre elle-même, un ébranlement extraordinaire se communiqua aux esprits, les anciennes conceptions chancelèrent, et le moyen âge prit fin. La révolution géographique et la révolution astronomique, intimement liées l'une à l'autre, se font sentir dans toutes les directions. La religion et la société, la philosophie et les sciences, la littérature et l'art, tout se décompose et se transforme. A ce mouvement général se rattachent la Renaissance, la Réforme, le traité de Westphalie; la philosophie cartésienne en est le couronnement.

On fait dater de cette époque les temps mo-

dernes, et en un sens on a raison. Le moyen âge pur se termine, et un nouvel esprit est né ; mais il ne se fait guère reconnaître que par son opposition au passé, c'est-à-dire aux croyances catholiques et aux institutions féodales. Les éléments du vieux monde subsistent à côté des éléments nouveaux ou renouvelés. Sauf le domaine de la science pure, ce ne sont partout que compromis, transactions, concordats. La Réforme unit dans sa croyance la révélation divine et le libre examen ; l'Etat en se distinguant de l'Église s'allie avec elle ; les lettres, les arts aussi bien que l'éducation mêlent ensemble le christianisme et le paganisme. La cité moderne, l'Église moderne, ne s'élèvent pas encore. On n'entre point à pleines voiles dans les temps nouveaux, on traverse lentement une ère préparatoire (ancien régime) qui finit à la Révolution française, berceau agité du vrai monde moderne; et encore la transition, à bien des égards, dure toujours.

Certainement, nous ne possédons pas davantage la philosophie moderne. Il suffit de comprendre la nature de cette science pour voir qu'elle n'a pu encore s'organiser en harmonie avec ce monde nouveau à peine ébauché. La philosophie est à la fois la science générale embrassant l'ensemble et les rapports les

plus universels des êtres, et en même temps elle est la science de l'homme et de sa destinée, par conséquent aussi la science des sociétés. De tout temps, dans toutes les écoles, on l'a ainsi entendu. Or, comme science générale, la philosophie se trouve liée à la fortune, aux révolutions des sciences particulières; car, selon la métaphysique et le sens commun, le général en toutes choses ne se développe qu'avec le particulier. Ce sont deux termes qui se déterminent mutuellement. Tout grand mouvement des sciences tend à engendrer un mouvement analogue de la philosophie, où il se concentre, s'affirme et prend conscience de lui-même. Comme science de l'homme et des sociétés, la philosophie est plus spécialement liée soit aux sciences naturelles, à la physiologie surtout, soit aux grandes révolutions de la politique. La philosophie n'a manqué à aucune des époques essentielles de l'histoire, mais nécessairement elle s'est transformée avec l'esprit de chacune d'elles; elle a suivi, réglé tous les mouvements de la science, de la religion, de la politique; généralement elle ne les a point précédés, tout en réagissant par son progrès propre sur celui de toutes les branches de l'activité humaine.

A l'ère préparatoire des temps modernes, comprenant la Renaissance, la Réforme, le premier essor des sciences physiques et mathématiques, correspond une philosophie également préparatoire, celle de Descartes. Elle met fin au moyen âge, elle respire l'énergie, l'audace de l'esprit nouveau ; elle généralise l'esprit d'examen, arbitrairement borné par la Réforme. Toutefois, soit prudence, soit conviction, Descartes, en distinguant la raison et la foi, soustrait à la philosophie le domaine de la religion et laisse dans l'ombre les questions capitales. En fait, la souveraineté universelle de la raison n'est point encore conquise. Pour les résultats, le cartésianisme prolonge le moyen âge ; le Dieu créateur des philosophes ne diffère pas du type des théologiens ; l'esprit et la matière, arbitrairement séparés, continuent à ne représenter que des abstractions ; on cherche péniblement leur concordat, leur harmonie préétablie, comme on poursuit le chimérique accord de la raison et de la foi.

Avec la Révolution française, l'esprit moderne, s'il ne règne pas encore sans contestation, prend du moins possession de la scène du monde et achève d'arracher les dernières racines du passé. Le XVIII[e] siècle, à sa fin comme dans sa durée, est

surtout puissant par la négation. L'homme social s'éveille, le sentiment de l'humanité se répand, l'histoire est révolutionnée. De nouvelles sciences se forment. Les peuples renaissent au sentiment de leurs droits. Voltaire est le Descartes des sciences sociales. Le doute, l'examen ne connaissent plus de limites. Fidèle au mouvement, la philosophie développe une force immense de destruction, elle nie tout, elle se nie elle-même, dans le scepticisme supérieur de Hume et de Kant. Hume, et Kant qui se reconnaît son disciple, représentent la fin de l'ancienne métaphysique, y compris celle de Descartes et de Leibnitz. Ce sont les conventionnels de la philosophie. Ils semblent avoir creusé le tombeau de toute philosophie, tant ce qu'ils laissent subsister est peu de chose.

Où est jusqu'à présent la philosophie moderne? Les conditions de son existence n'étaient point posées tout entières. Avec le XIXe siècle, un nouveau mouvement s'annonce. Pendant qu'à travers des luttes formidables les principes de la Révolution s'appliquent dans l'ancien et dans le nouveau monde, les sciences les plus modernes, la chimie et la physiologie, rendent enfin possible une vraie science de la nature, et par conséquent celle de

l'homme. Les sciences historiques se constituent et répandent sur la suite et sur l'origine de l'humanité une lumière inattendue. Joignez-y les nouveaux phénomènes de la vie nationale et sociale, et vous aurez tous les éléments nécessaires pour susciter une dernière et définitive transformation de la philosophie.

Un esprit attentif peut déjà en discerner la lente formation, en découvrir la direction générale. On rencontre même quelques essais dignes d'attention où s'ébauche la philosophie moderne. Toutefois, est-il besoin de prouver qu'elle n'est pas constituée? On peut s'en tenir à l'arrêt de l'opinion, de la conscience publique. On sent bien que la science générale n'exerce point son légitime empire, ainsi qu'elle le fit avec le cartésianisme au XVII[e] siècle, avec le sensualisme au XVIII[e]. Je ne parle pas de la philosophie qu'on enseigne dans nos écoles; c'est un singulier mélange des idées de Descartes et de Kant; Descartes fournit le dogmatisme, et avec Kant on y mêle assez de critique pour que le résultat soit le doute. Est-ce que la philosophie comprend, explique le mouvement social, et surtout, en face du vide immense que laissent les antiques croyances, anéanties par trois

siècles de destruction, la philosophie donne-t-elle la règle de la vie humaine? Remplace-t-elle les vieux cultes? Voilà pourtant sa mission au XIXe siècle.

Il faut enfin dégager, constituer la philosophie moderne. Pour notre part, nous venons y travailler avec une pleine confiance, non pas dans nos propres forces, qui peuvent nous trahir, mais dans les forces de l'esprit humain, qui n'ont jamais manqué aux besoins et aux nécessités des âges. Un savant et consciencieux écrivain de nos jours a dit que « depuis deux mille ans, la philosophie n'existe pas encore » (Renouvier). En réalité, la philosophie a existé plusieurs fois, elle a guidé les âmes, rempli la fonction centrale et directrice qui lui appartient, notamment aux époques de Platon et d'Aristote, de Plotin, et d'Augustin, de Descartes, de Voltaire. Il y a eu plusieurs civilisations et, pour ainsi dire, plusieurs humanités : pourquoi n'y aurait-il pas eu plusieurs philosophies, ou, pour mieux dire, comment n'y en aurait-il pas eu autant que de grandes civilisations et d'âges de l'humanité? Ce qui est vrai, c'est que la philosophie moderne, correspondant à la grande et décisive période où nous sommes, n'existe pas encore, ou n'existe qu'à

l'état d'ébauche et de tendance. On a vu qu'elle ne pouvait naître, se constituer plus tôt.

L'essentiel, pour avancer, est d'abord de distinguer ce qui est vieux et ce qui est moderne en philosophie. Et le vieux ne se marque point par les dates, mais par le caractère des choses. Nul doute qu'il n'y ait un précieux héritage à recueillir en philosophie depuis Platon et même depuis l'Inde jusqu'à Hume et Kant, pour nous arrêter au seuil du monde moderne proprement dit. Mais quand, par un heureux éclectisme, on n'aurait pris dans ces anciens travaux que le pur et le vrai, on n'aurait nullement la philosophie que réclament les besoins, la position, les aspirations de notre époque. Scrutons avant tout ces besoins, ces tendances, cette situation nouvelle. En comprenant ce que doit accomplir la philosophie moderne, nous en prendrons une première idée générale ; elle nous sera pour ainsi dire montrée de loin.

CHAPITRE II

LA PHILOSOPHIE MODERNE ET LES SCIENCES. PRINCIPE DE L'EXPÉRIENCE. PRINCIPE DE L'IMMANENCE.

Dans l'époque moderne, même purement préparatoire, les sciences ont offert le plus complet triomphe de l'esprit nouveau et le spectacle d'un progrès régulier et continu. L'astronomie de Copernic et de Képler a reçu des accroissements, elle n'a point changé de base; nous la voyons passer, par l'analyse spectrale, de la phase mathématique à la phase physique, sans que les grandes lois antérieurement découvertes en reçoivent aucune atteinte. Ainsi en est-il des mathématiques depuis Viète, Fermat et Descartes; de la physique, depuis Galilée, Huyghens et Newton; de la chimie depuis Lavoisier. De notre temps, la géologie, la chimie des corps vivants et la physiologie sont entrées aussi dans cette phase définitive sans exclure le progrès, qu'on

peut appeler l'époque organique. La science alors, comme on le dit, est constituée.

Comme science générale, la philosophie est liée aux sciences particulières par une loi de dépendance mutuelle et réciproque, car, nous l'avons remarqué, le général et le particulier ne sont jamais séparés dans la nature ; ils se déterminent l'un par l'autre. La philosophie, avant de rendre aux sciences les services qu'elles attendent d'elle, doit d'abord s'inspirer de leur exemple, et surtout se retremper dans leur esprit.

C'est là, selon nous, ce qui n'a pas encore été tenté. Des esprits sérieux, ouverts aux idées de leur temps, MM. A. Comte, Littré, Renouvier, Vacherot, Taine, chacun à leur manière, ont bien compris la nécessité d'une alliance entre les sciences et la philosophie, mais ils n'ont pas suffisamment secoué les préjugés d'école, ils restent au fond asservis aux anciens systèmes. On a parlé aussi d'imiter la méthode des sciences, de copier leurs procédés, sans comprendre qu'il fallait avant tout saisir dans leurs succès l'influence de cet esprit moderne dont elles sont si intimement pénétrées et qui fait leur irrésistible puissance. Il tend à donner à l'esprit humain de nouvelles habitudes. Il

opère même à l'insu des savants, il s'est manifesté par des principes d'une incalculable portée, qui se sont peu à peu établis dans la pensée et la conscience publique. La philosophie moderne n'existera qu'autant qu'elle en sera pénétrée. D'instinct, l'opinion en use comme d'un critérium qui lui fera toujours rejeter ce qui heurterait ces principes. On peut dire qu'ils constituent la méthode générale, j'entends l'inspiration, la direction de l'esprit nouveau. Essayons de les dégager, de nous en pénétrer profondément. On peut les réduire aux quatre suivants :

1° Principe de l'expérience;

2° Principe de l'immanence ou de l'inhérence;

3° Principe de la liaison et de l'unité universelle des êtres;

4° Principe de l'évolution et du progrès.

Au premier rang, on doit placer le principe de l'expérience, auquel se rattache un autre principe non moins essentiel, non moins invétéré dans la pensée moderne, celui de l'immanence ou de l'inhérence.

J'appelle principe de l'expérience la disposition dominante à prendre des faits appréciables et véri-

fiables pour fondement de la science, à juger les théories par les faits et non les faits par les théories, à n'employer le raisonnement qu'autant qu'il est directement attaché à des faits certains, en un mot à subordonner le raisonnement. Une disposition inverse régnait dans l'antiquité et plus encore au moyen âge. Aujourd'hui les théories abstraites, les raisonnements scolastiques, déduits de principes vagues, éternel objet de discussion, inspirent le dédain et l'ennui. On plaint ceux qui s'y livrent, on ne les écoute plus. Le savant, l'homme du peuple, pour peu qu'il soit instruit, sentent de même.

Mais qu'est-ce qu'un fait dans l'acception la plus générale? C'est ce qui se produit, se manifeste dans le temps et dans l'espace, de manière à impressionner nos organes et devenir un objet de perception. Ceci va loin et mérite d'être pesé. Au fond, partir des faits, tout asseoir sur des faits, n'est-ce pas dire qu'il n'y a de réel que ce qui tombe sous les sens, soit internes, soit externes? Il faut avouer que telle est en effet la tendance de la science moderne. A prendre la métaphysique jusqu'à Descartes et en partie jusqu'à nos jours, les sens n'ont pas de considération; ce sont des sources d'erreurs, pour l'esprit qu'ils limitent et emprisonnent. La science

moderne les remet en honneur; elle en fait le critérium de la réalité. Et aussi quel parti merveilleux elle a su en tirer! Grâce au télescope et au microscope, grâce à l'analyse spectrale, et à tant de moyens ingénieux d'investigation, les sens plongent dans l'infiniment grand et dans l'infiniment petit. Si c'est là une prison, la pensée a le temps devant soi pour en faire le tour et l'embrasser dans son étendue. « J'étouffais dans l'univers! » s'écrie Jean-Jacques dans un élan d'éloquence : il est douteux qu'avec le monde des Herschell et des Ehrenberg sous les yeux, l'auteur d'*Emile* ne se fût pas senti plongé dans l'infini même auquel il aspirait.

Les sens de l'homme ne sont point les sens de l'animal; on oppose la sensation et la pensée, mais, chez l'homme, elles sont inséparables; les sens et le cerveau ne font qu'un, ils fonctionnent ensemble. Armés de leurs puissants auxiliaires, les sens modernes, si l'on peut employer cette expression, pénètrent toute réalité; ils embrassent l'infini des cieux, ils saisissent l'âme elle-même dans ses plus nobles manifestations; ils font partie de la pensée; ils participent de la grandeur et de la majesté de la nature. Nous prouverons que les plus hautes et les plus nobles vérités dont s'est nourri l'esprit humain

n'ont rien à redouter de ce respect pour l'autorité des faits et des sens.

Au principe de l'expérience se lie étroitement un autre principe, également profond par son influence sur l'esprit, également révolutionnaire par rapport à la philosophie et à la théologie, le principe de l'immanence ou de l'inhérence. La plus ancienne manière de concevoir le monde séparait les phénomènes et les causes, le moteur et le mobile. On divisait en réalité le monde en deux parties, avec des propriétés inconciliables : l'étendue et la force, la matière et l'esprit, les corps et les âmes, le créateur et la création. Par exemple, les anciens supposaient que les corps célestes, masses sans force propre, incapables d'engendrer le mouvement, devaient être mues par des âmes, des intelligences ou des dieux. On concevait d'une manière analogue la vie et ses actes dans l'homme : un principe immatériel, inétendu, remuait, dirigeait, vivifiait la masse corporelle, sorte de *caput mortuum* destitué d'activité et sans valeur. La science moderne réintègre la force dans l'étendue, l'âme dans le corps, Dieu dans le monde. La mécanique montre l'effet d'une activité intérieure jusque dans les effets de l'inertie, propriété générale appartenant aux corps organiques

comme aux corps inorganiques, et qui, loin d'être la négation de la force ou de l'activité, est elle-même une force, une cause spéciale de modification du mouvement. Les forces, les âmes, Dieu, placés dans le temps et dans l'espace sont inhérents ou immanents soit à l'ensemble, soit aux diverses parties de la nature. Les astronomes, depuis Copernic jusqu'à Newton et Laplace, élaguent les âmes, les intelligences célestes et les remplacent par deux forces centrales, qui sont inhérentes aux astres et dont ils calculent le mécanisme. Laplace essaye de nous faire assister à la génération naturelle de ces deux forces. Un pareil mouvement s'opère pour les règnes organiques. L'immanence est déjà professée par Van Helmont. Les célèbres expériences de Haller... Les âmes ou les principes abstraits qui meuvent les organes comme des marionnettes font place à l'idée de la matière vivante, animée dans ses moindres parties, c'est le vitalisme organique (1). Le vrai ici est le contraire de l'opinion de M. Claude Bernard. Il veut que tout soit inerte ou passif. Ce qui trompe cet ingénieux observateur, qui n'est pas dépourvu de sens philosophique, c'est que nulle

(1) M. Pidoux.

activité n'est isolée ; point de spontanéité absolue. En géologie, on regarde les causes naturelles comme le principe de production de tous les phénomènes. C'est également l'idée que les forces terrestres suffisent à l'explication de la vie et de toutes ses évolutions, qui a fait la force et le succès de la théorie de Darwin, indépendamment de ce qu'elle renferme d'incomplet et de hasardé.

Aujourd'hui, le principe de l'immanence frappe aux portes de la philosophie et de la théologie et relègue également dans les conceptions vieillies le matérialisme et le spiritualisme.

On pourrait dire que le principe de l'immanence est un principe d'intériorité. Le principe ancien est une sorte d'extériorisme. En morale, le droit divin, qui fait la souveraineté étrangère aux gouvernés, propriété des royautés ou des sacerdoces, est un extériorisme politique ; la souveraineté du peuple ramène l'immanence et l'intériorité dans cet ordre.

A l'immanence se rattache la *constance* et l'idée de *loi*. Lorsque les agents des phénomènes étaient considérés comme extérieurs et d'un autre ordre que les êtres qu'ils modifiaient, dirigeaient à leur gré, il résultait de cette conception de fausses ha-

bitudes scientifiques. D'une part, une certaine paresse à rechercher les causes des phénomènes, les pouvoirs de l'agent extérieur et supérieur étant là pour tout expliquer; d'autre part, une facilité à admettre l'exception, la variabilité des causes et par suite l'arbitraire; car la plupart de ces agents étaient supposés doués de volonté, et l'on sait qu'on faisait de la volonté un pouvoir arbitraire. Au contraire, quand on part des propriétés inhérentes aux phénomènes, on arrive inévitablement à cette idée, que les mêmes propriétés entraînent les mêmes effets; que, dans des conditions identiques, les phénomènes sont invariablement les mêmes; que rien d'extérieur ne peut venir troubler la marche régulière des phénomènes. C'est là ce qu'on appelle la constance et l'invariabilité des lois de la nature. Le dogmatisme théologique et les vieilles conceptions philosophiques reçoivent là un nouvel assaut.

CHAPITRE III

SUITE DU MÊME SUJET. PRINCIPE DE LA CONNEXION ET DE L'UNITÉ UNIVERSELLE DES ÊTRES. PRINCIPE DE L'ÉVOLUTION ET DU PROGRÈS.

De nouvelles vérités se sont implantées dans la science, à mesure que les connaissances, se multipliant, ont révélé les rapports les plus nombreux et les plus variés entre les différents êtres, *parties intégrantes d'un même univers*. Mais pour comprendre ces principes féconds, il est nécessaire de comprendre ce qu'est l'activité des êtres et comment elle s'exerce.

Commençons par écarter une confusion étrange qui s'est introduite dans les idées et dans le langage par l'emploi du terme d'*inertie*, pour désigner une des propriétés générales des corps. En philosophie, inertie est souvent employé comme le contraire de l'activité et signifie alors *passivité*. En physique, c'est cette propriété en vertu de laquelle

tout corps tend à persévérer dans l'état de repos et de mouvement, lorsque aucune cause extérieure ne vient le modifier. Cela suppose-t-il une absence de toute force propre, une réelle passivité dans les corps? Cela est si peu vrai, que les physiciens font de l'inertie elle-même une force particulière, et très-importante, qui rend compte de la destruction ou de la transformation du mouvement. Assurément, lorsqu'ils parlent de la force d'inertie, les physiciens ne prétendent point parler de l'activité de passivité : ce serait un langage aussi barbare que contradictoire. Pour que la propriété physique de l'inertie impliquât absence d'activité, il faudrait supposer deux choses : premièrement, que le corps, à un état fixe soit de mouvement, soit de repos, est par cela même inactif; secondement, que dans le passage du mouvement au repos ou du repos au mouvement, il est également passif et que ses propriétés n'entrent pour rien dans le phénomène. Or, c'est ce que la mécanique elle-même ne permet pas d'admettre. Dans toute communication du mouvement, s'il existe une action réelle du corps choquant, il se produit une réaction non moins réelle, égale et contraire du corps choqué ; c'est une puissance d'agir et de réagir qui ne peut manquer à

aucun corps, et sans laquelle le mouvement ne pourraît être déterminé ni en intensité, ni en direction. D'ailleurs, l'*inertie physique*, quelle que soit la propriété plus ou moins convenable de ce terme, est une propriété générale de tous les corps, minéraux, végétaux, animaux. L'homme à cet égard est inerte ni plus ni moins qu'un fragment de roche, un caillou, un morceau de bois. Ouvrez les traités de mécanique, vous y trouverez en général, parmi les exemples de l'inertie, celui de l'homme même, lorsqu'il conserve le mouvement du véhicule où il est transporté. Avec l'idée philosophique attachée à ce terme, je fus extrêmement surpris de cet exemple. Je prenais justement l'inertie comme le caractère propre du minéral, par opposition aux propriétés des règnes organiques. Je pense que beaucoup de philosophes et de physiologistes partagent ou ont partagé le même préjugé.

Lorsque M. Cl. Bernard insiste sur ce point que les corps organisés et vivants ne sont pas moins inertes que les minéraux, en quel sens le prend-il? Assurément, il ne veut pas répéter la vérité physique d'après laquelle la force d'inertie est partout répandue. Non, il parle, ou du moins il prétend parler en philosophe. Il prétend établir que l'acti-

vité ou la spontanéité d'action n'existe nulle part, pas plus au dedans qu'au dehors des organismes. Mais alors où est donc l'activité? M. Cl. Bernard croit-il réellement que la nature entière en soit dépourvue?

Le savant physiologiste a trop considéré isolément chaque organe, chaque tissu, chaque fonction. Il faut considérer toute partie dans le tout et en connexion avec les autres. C'est là un enseignement que toutes les sciences proclament éloquemment. Nul corps vivant ou inanimé ne se modifie, n'entre en action qu'après avoir reçu une excitation. Si l'on appelle inerte ce qui n'agit point sans être excité, sollicité à agir, alors M. Bernard a raison : tous les corps, tous les êtres de la nature sont inertes. Est-ce là le principe de la passivité universelle? Plongé dans une réalité immense, agité pour ainsi dire de la vie universelle, chaque être agit et réagit sans cesse sur les autres. Il excite et il est excité, il est mû et il meut, attire et est attiré. La coénergie est partout, l'inertie absolue au sens philosophique, nulle part. La spontanéité se manifeste dès que l'on embrasse deux ou plusieurs corps. « Deux molécules sont en présence, elle se combinent en vertu de leurs affinités : chacune, prise isolément, aurait été im-

puissante à se modifier, mais au contact chimique, leurs forces respectives entrent en jeu, et le changement d'état s'accomplit. N'est-ce pas là pour l'ensemble un phénomène spontané? Il faut dire la même chose des mouvements des astres, et en général de tous les faits de l'ordre physique. L'univers entier n'a rien à emprunter du dehors, il faut qu'il trouve en lui-même le principe de ses modifications. Tout s'y meut, tout s'y balance par les actions et réactions mutuelles de ses parties (1). »

La liaison des choses est très-intime. Qu'est-ce qu'une propriété d'un être, la plus inhérente, la plus essentielle? A le bien prendre, elle est déterminée par l'ensemble des rapports actuels de cet être avec tous les autres, avec le milieu, la température, etc. Tout est relatif, c'est-à-dire tout est raison, rapport. Rien n'est intelligible que dans le tout, dans la connexion des choses.

Le mouvement des sciences est visiblement vers l'unité. L'astronomie nous montre la loi de l'attraction régnant sur tous les mondes, elle la poursuit au delà des limites de notre système solaire. Tout récemment la chimie, armée de l'analyse spectrale,

(1) *Science de l'esprit*, t. I, p. 17.

nous a révélé une unité non moins frappante, les substances ou du moins une partie des substances élémentaires dont se composent les corps terrestres ont pu être retrouvées dans les autres planètes, dans le soleil, dans les astres qui appartiennent à des systèmes infiniment éloignés du nôtre. C'est une des conquêtes les plus saisissantes de la science moderne. Elle suggère invinciblement l'idée qu'une seule et même substance est partout répandue et remplit l'immensité (hydrogène, éther). Avec l'unité mécanique et physique, c'est l'unité chimique du monde qui nous est révélée. La liaison étroite des phénomènes du mouvement, de la chaleur, de la lumière, de l'électricité et du magnétisme, leur transformation les uns dans les autres, la tendance des savants actuels à ramener la chimie à la physique et la physique à la mécanique, tout suggère aussi l'idée de l'unité de force. Enfin, on pourrait dire que l'unité la plus haute, l'unité vitale de l'univers se révèle par les échanges incessants des différents règnes de la nature qui vivent d'une vie commune.

Nous arrivons au dernier des principes inspirateurs et recteurs de la science moderne, le principe de l'évolution et du progrès. Il forme le couronne-

ment de cette méthode générale, qui est l'âme du génie moderne. Les anciens opposaient le ciel des fixes, le séjour de la perfection immobile, au théâtre inférieur du changeant et du périssable, qui était la terre. La science moderne conçoit tout en mouvement, et elle étudie les choses, non à un état particulier immobile, mais dans leur genèse, dans leur évolution. Tout se meut, tout change incessamment; mais il existe un plan, une direction générale, tout se passe comme dans un vaste organisme où circule la vie physique universelle.

L'évolution est surtout une idée capitale dans les sciences de la vie; et où la vie n'est-elle pas? Dans ces sphères immobiles, et par cela même parfaites aux yeux des anciens, nous voyons se développer des phénomènes d'une perpétuelle métamorphose, quoique les changements appréciables demandent des siècles pour se produire. Grâce au télescope et aux révélations de l'analyse spectrale, nous assistons, au sein des nébuleuses, à la naissance des mondes. Nous arrivons à constater leur décadence. L'anatomie d'évolution, le travail formateur des éléments histologiques, la genèse et les transformations de la cellule, forment un spectacle autrement instructif que les tableaux les plus exacts

de l'anatomie morte ou purement descriptive. Si l'on en croit de récentes et hardies inductions, les espèces elles-mêmes seraient en mouvement à travers les âges.

Ce mouvement perpétuel, universel, n'est pas seulement une transformation, c'est une élévation de puissance et de vie. On a dit que l'homme seul est perfectible; cela n'est point rigoureusement vrai. On reconnaît encore cette manière morcelée, abstraite, d'envisager les choses. L'homme possède en effet une perfectibilité à part, d'un ordre supérieur; mais le progrès de l'homme est lié au progrès de la terre, à celui du règne animal; progrès qu'attestent la géologie, la paléontologie, l'embryologie et l'anatomie comparée. D'une époque géologique à une autre, les formes se compliquent, les organismes s'enrichissent; la vie gagne en quantité et en intensité. Plus de vie, et une vie plus puissante, plus noble, plus intense en un mot, voilà le progrès. Il est écrit dans les entrailles de la terre. Ici les sciences naturelles touchent à la philosophie et à la morale. Le progrès introduit l'idée d'ordre, de hiérarchie, l'idée de bien dans la science de la nature; le plus haut point du progrès sur la terre,

c'est la pensée. Elle s'élève du sein de la vie générale et devient le phare qui éclaire tout.

Le progrès dans la nature se fait par des degrés insensibles. Elle a en avant comme derrière elle l'infinité du temps.

CHAPITRE IV

LA PHILOSOPHIE MODERNE ET LE MOUVEMENT SOCIAL.

On doit commencer à se rendre compte de la révolution qui s'opère en philosophie. L'unité est une loi nécessaire de l'esprit humain ; il est impossible qu'il se montre différent de lui-même dans la science centrale et dans les sciences particulières. Or, la direction que suivent les sciences depuis plusieurs siècles manifeste dans sa plus grande vérité l'esprit moderne. Cette même direction doit être imprimée à la philosophie. Alors seulement elle rendra aux sciences en clarté, en profondeur l'influence salutaire qu'elle en aura reçue. Jusque-là nous aurons un interrègne philosophique, préjudiciable à l'esprit humain et au progrès, à la bonne constitution des sciences elles-mêmes.

Le souffle nouveau vient encore à la philosophie par suite de l'immense révolution sociale, qui, préparée durant plusieurs siècles, éclate puissamment

depuis la fin du dernier. Là encore la philosophie reçoit une sommation de se réformer.

Le mouvement social est lié au mouvement scientifique et au fond se trouve déterminé par le même esprit. Certes, il est facile de voir les principes généraux dont nous avons parlé, pénétrer, diriger les révolutions politiques et sociales des peuples. Nous l'avons remarqué, en passant, pour l'immanence. Cela n'est pas moins visible pour le principe de l'évolution et du progrès, et pour tous les autres. On pourrait en faire d'intéressantes applications; mais embrassant ici l'influence sur la philosophie, nous devons nous borner à ce que le mouvement social offre à cet égard de plus spécial et de plus remarquable. Il en résulte pour la philosophie une mission, des devoirs plus étendus.

Deux mouvements qui ne sont opposés qu'en apparence signalent la vie sociale des temps modernes. D'une part, l'individu a gagné en importance, en dignité; il revendique des droits naturels, imprescriptibles, que tout pouvoir public doit respecter et garantir. D'autre part, la vie commune, la vie collective, comme on dit, se développe et se fortifie. On en voit des preuves nombreuses en ce siècle. Le principe d'association enfante des œuvres

innombrables. Les nations reprennent partout la conscience d'elles-mêmes. Jamais enfin le sentiment de l'humanité n'a été plus puissant. Le terme nouveau de socialisme, les débats, les terreurs auxquels il a donné naissance montrent la puissance de cet esprit qui, dans la plénitude de l'individu, amène le plus grand essor de la vie commune.

Quelle est la réalité de cette vie commune? Quel est le vrai rapport de l'élément individuel et de l'élément social? La politique, l'économie politique réclament ici la lumière que la philosophie seule peut fournir. Il s'agit de saisir toutes les réalités, toutes les harmonies, sans exalter l'individu au delà de toute mesure comme le fait l'individualisme exclusif, sans le sacrifier et le dégrader, comme le fait le communisme absolu. L'ancienne philosophie avec son moi solitaire, sans lien avec la nature ni avec la société, est-elle à la hauteur de ces questions?

La vie de l'espèce, distincte mais non séparée de celle des individus, a été depuis longtemps l'objet des spéculations métaphysiques, mais il s'y mêle de nos jours un élément nouveau, celui du progrès. C'est un fait spécial à l'espèce humaine. L'évolution géologique nous a montré le progrès, mais

plutôt dans la succession des espèces que dans telle espèce en particulier. L'humanité se classe à part. Le progrès génésiaque qui semble tendre vers elle, s'y concentre, en sorte que notre espèce, à l'époque du monde où nous sommes, a seule une histoire.

Et c'est ici que s'ouvre un nouvel horizon. L'histoire proprement dite n'existe que par l'idée du progrès. Malebranche méprisait souverainement l'histoire, et il avait raison dans une certaine mesure, puisque, dans l'idée ancienne, l'histoire, privée de son principe moteur, n'avait pas de sens. Il en est autrement aujourd'hui. L'histoire acquiert un prix qu'elle n'eut jamais. Elle devient une révélation. La critique qui la seconde est une science de premier ordre. Notre siècle est le siècle de l'histoire, elle fait désormais partie de la science de l'homme. Cela, encore une fois, n'entraîne-t-il pas une transformation profonde de la philosophie?

Considéré dans l'espèce humaine, le progrès ne change pas de nature; il est toujours un accroissement de vie, et principalement de la vie supérieure qui caractérise l'humanité. Le progrès ne crée point les forces, qui sont constantes en quantité, il en représente la transformation, l'élévation hiérarchique. Tel est le seul mode d'accroissement, le

seul mode de bien que comporte la nature des choses. Et le progrès ne se fait pas de rien; il s'achète par le travail, par le sacrifice, c'est-à-dire l'immolation du principe inférieur au supérieur.

CHAPITRE V

LA PHILOSOPHIE MODERNE ET LE MOUVEMENT RELIGIEUX.

La question religieuse n'a jamais eu plus d'importance que de nos jours. Elle excite l'intérêt, l'anxiété; elle arrive à l'état de crise. Il n'en est pas de plus grave, il s'agit de savoir à qui restera la direction des âmes, l'éducation, et par suite la société entière.

Le mouvement moderne s'est d'abord caractérisé négativement par l'opposition aux institutions du moyen âge, et spécialement aux institutions catholiques. Dans ses attaques contre les religions établies, il paraît contraire à l'idée religieuse. Il faut bien avouer que les sciences dans leur progrès sapaient les anciennes conceptions d'une âme et d'un Dieu abstrait, par conséquent les objets mêmes du culte. La philosophie cartésienne semblait s'arrêter par respect, mais cette séparation de la foi et de la raison avait quelque chose au fond de peu respec-

tueux et d'ironique. La philosophie, en prenant la raison, ne prenait-elle pas le bien le plus intime de l'homme? Et quelle est cette part équivoque laissée à la religion? Celle-ci, dans sa conscience intime, n'a jamais accepté cette séparation non plus qu'elle n'accepte en réalité la séparation de l'Église et de l'État. Elle comprend que ce sont là au fond des manières polies de l'éliminer de la terre, de la réalité, pour lui laisser seulement une place fantastique dans les nuages. Au XVIIIe siècle, l'opinion qui déclare les religions inutiles, même nuisibles, devient générale parmi les hommes de la pensée nouvelle, et l'on dirait au premier abord une conclusion légitime de toute la préparation moderne.

De nos jours, le problème est revenu, le doute au moins s'est fait jour. La philosophie du XVIIIe siècle avait montré son impuissance à remplacer les cultes dans leur fonction éducatrice, à diriger, à nourrir les âmes. Aussi la libre opinion est aujourd'hui partagée. D'une part, l'héritage du XVIIIe siècle a été recueilli pas nos matérialistes, par les partisans de la morale indépendante, par ceux qu'anime le pur esprit du siècle dernier, comme M. Peyrat; même des esprits plus impré-

gnés des pensées, des tendances de notre âge, comme M. Vacherot, arrivent au fond à la même négation. Mais, d'autre part, beaucoup d'esprits éminents, frappés de la persistance, de l'universalité du sentiment religieux, s'efforcent de le transformer, de le rationaliser. Nous citerons l'école de Saint-Simon, celle de Comte, Jean Reynaud, et un grand nombre de philosophes déistes.

La question peut et doit se résoudre scientifiquement. Nous le montrerons bientôt. Le seul point d'où il faut partir et qui fait la gravité de la situation actuelle, c'est que les religions établies n'ont plus la force suffisante pour diriger l'élite de l'humanité, et déjà même, chez les peuples les plus avancés, une partie des masses, celle qui prend part aux lumières, à la vie publique, leur échappe. Sur ce point, les deux fractions de la libre pensée se trouvent en plein accord.

Les peuples sortiront des anciennes formes religieuses, cela ne peut faire aucun doute. Agité depuis plusieurs siècles, le débat en est arrivé de nos jours sur le terrain de l'histoire, et la sentence est définitive. Après tout, les partisans des révélations se flattaient d'offrir à l'adoration des hommes un Dieu réel, tombant sous les sens, ayant agi dans

un point précis du temps et de l'espace, un Dieu expérimental si on peut le dire. Cela explique la haute valeur attribuée au miracle. Les siècles passés, principalement le XVIII[e], avaient opposé des arguments, des raisons philosophiques. Quelle qu'en fût la valeur, cela donnait lieu à une défense subtile; sur le terrain des possibilités abstraites, on n'a jamais rien de tout à fait solide. Notre siècle a fait mieux. Il a dit aux religions : « Ah! votre Dieu est descendu sur le terrain de l'expérience, il s'est placé dans l'histoire. C'est fort bien, nous allons lui appliquer les règles de la méthode expérimentale. » La critique s'est mise à l'œuvre; et sur ce terrain de l'histoire et de l'expérience, rien n'a résisté; c'est là un procès définitivement vidé, nous l'avons établi dans notre *Révolution religieuse*. On comprend maintenant que c'était là un point de départ obligé pour procéder à la réforme de la philosophie. Plusieurs critiques, pour le dire en passant, n'ont point paru comprendre la portée de l'œuvre.

On saisit la gravité de la situation et l'urgence de la réforme philosophique. Soit qu'on prononce la fin de toute religion ou qu'on aspire à une transformation rationnelle, la tâche de la philosophie reste immense, et elle ne saurait l'accomplir à

moins d'un rajeunissement radical; elle s'est montrée impuissante, sous les anciennes formes, à remplir la mission de faire l'éducation de la jeunesse et de moraliser tous les âges.

Et qu'on ne dise pas que la philosophie et la religion habitent deux mondes séparés, et que la religion, œuvre de sentiment, n'a rien de commun avec le progrès des sciences et de la philosophie. Il y a là une grande confusion d'idées. On doit distinguer dans la religion les doctrines et les institutions proprement dites, la science et l'art. Il existe, dans toute religion, une doctrine générale, on pourrait dire une philosophie, et de cette partie la philosophie est directement juge. Les institutions, le rituel même en découlent, l'art s'inspire de la science. S'il doit exister une religion rationnelle, la philosophie est tenue d'en fournir les principes, puis un art, des institutions nouvelles en naîtront spontanément.

107

LIVRE II

LA MÉTAPHYSIQUE MODERNE

CHAPITRE PREMIER

COMMENCEMENT DE LA RÉFORME PHILOSOPHIQUE. L'ESPRIT MODERNE ET LA MÉTAPHYSIQUE RÉELLE.

Nul esprit réfléchi ne contestera, je pense, l'exposition que l'on vient de tracer de la marche des idées modernes et du terme où elles tendent. On conviendra que le progrès des sciences, que le mouvement social, que la révolution religieuse réclament tout autre chose que la philosophie telle qu'elle a été jusqu'à présent constituée. Mais si nous y voyons un espoir, un indice certain d'une urgente rénovation philosophique, peut-être plus d'une personne arrivera à une conclusion plus radicale et prononcera tout simplement que la fin de la philosophie est venue. On dira : les sciences suffisent à tout ; elles hériteront aussi bien de la philosophie que des religions. Comme science de l'homme, la philosophie rentre dans la physiologie et l'histoire naturelle ; on n'aura pas de peine à y

absorber cette menue et maigre doctrine qu'on appelle dans les écoles la psychologie. Déjà l'histoire naturelle de l'homme et des races humaines s'organise fortement sous le nom d'anthropologie, et au lieu de se perdre dans les vieilles subtilités scolastiques, elle s'enrichit tous les jours de faits certains, qui éclairent d'une vive lumière l'origine de l'humanité, l'histoire des sociétés primitives, le caractère, la conformation et les aptitudes des races ou des espèces qui la composent. Voilà la vraie, la seule science de l'homme. Reste, il est vrai, cette partie générale ou centrale, par laquelle la philosophie se flattait de tenir le sceptre des sciences, de les diriger, de les morigéner, et qu'on appelle la métaphysique. Mais qui parle encore de métaphysique? N'est-ce pas un âge écoulé de l'esprit humain! Le discrédit même où le mot est tombé ne tranche-t-il pas la question!

A cette instance, il n'est qu'une réponse : le fait décidera. C'est à la philosophie de prouver qu'elle a le droit et la force de vivre. Nous croyons, pour notre part, que la science humaine ne restera point mutilée, décapitée. Nous croyons à une réforme féconde, nous la tentons selon nos moyens. La métaphysique est en effet et fut toujours le cœur

de la philosophie. C'est la métaphysique qui lui donne le rang et les attributs d'une science distincte. C'est la métaphysique qui donne à la science de l'homme une autre portée, une autre étendue que ne le peuvent faire la physiologie ou l'histoire naturelle. Comme nous croyons à la philosophie, nous croyons à la métaphysique, mais à une métaphysique renouvelée, imprégnée de l'esprit moderne, devenue une science précise dans son objet, nette et simple dans son langage, en un mot à une métaphysique réelle. Nous croyons enfin, contrairement à l'opinion commune, que cette métaphysique a été préparée et en partie fondée de nos jours par de beaux travaux, et nous espérons faire partager notre conviction.

Avant d'entrer dans les principes, il faut écarter les fausses idées qu'on se fait de la métaphysique et dissiper les préjugés que le nom seul soulève généralement.

La métaphysique consiste dans l'analyse des idées premières, qui forment la base de la pensée et du langage, ou ce qui revient au même, dans la recherche des éléments premiers, universels des choses. C'est une chimie plus profonde que la chimie ordinaire et qui commence où finit celle-ci.

Elle est nécessaire pour pénétrer dans les rapports intimes des êtres, elle éclaire le fondement de toutes les sciences. Les vérités mathématiques présentent le même caractère. En réalité, les mathématiques et la métaphysique sont deux parties d'une même science qui embrasse les propriétés les plus générales des êtres et les conditions universelles de l'existence. Elles ne diffèrent que par la nature de ces propriétés qu'elles s'attachent plus spécialement à faire connaître. Différence importante, il est vrai, car les objets propres de la philosophie sont plus complexes, plus variables, plus difficiles à saisir.

Comment l'homme, en scrutant son être par la réflexion ou en observant, en comparant tous les autres, parvient-il à saisir des vérités, des principes universels? Par la raison fort simple que l'être de l'homme est lié à tous les autres, qu'il y a continuité, unité universelle, ainsi que toutes les sciences le montrent et que nous l'établirons bientôt directement. On se trompe si l'on s'imagine que la méthode expérimentale exige toujours la comparaison d'un grand nombre de cas semblables. En chimie, en physiologie, une seule expérience bien faite suffit, et si on la répète, c'est uniquement pour

s'assurer qu'elle est bien faite. Le sujet d'expérience du mathématicien et du métaphysicien est partout, dans la pensée et hors de la pensée. Aussi les vérités qu'ils découvrent sont si peu hors de l'expérience, qu'elles doivent pouvoir se vérifier partout et toujours. Le mathématicien étudie les propriétés du triangle, et elles valent pour tous les points de l'espace. Le métaphysicien analyse le rapport de cause à effet, et s'il ne s'est pas trompé, il a dévoilé ce qu'il y a de général et de constant dans la naissance de tout phénomène. Il s'agit toujours de découvrir le rapport réel, invariable. Cherchez de même le rapport de l'être et du non-être, de l'unité et de la multiplicité ; ce sont là des éléments de toute réalité en vous et hors de vous : partout vous pouvez les saisir, les analyser, les définir. Il y faut seulement le sens de cette chimie supérieure qui, employant le réactif de la pensée elle-même, pénètre plus avant que tout instrument, que tout microscope, et qui d'ailleurs profite des conquêtes de toutes les sciences et de tous les instruments.

Comment se fait-il qu'une science, la plus simple, sinon la plus facile de toutes, soit tombée dans un si grand discrédit? Il y a des causes générales ; les métaphysiciens eux-mêmes y sont pour quelque

chose. L'opinion sera ramenée par la réforme. Voyons pourtant les objections courantes. Y répondre sera déjà entrer dans le sujet.

C'est, dit-on, la science de l'inaccessible, le réceptacle des problèmes insolubles, qui n'ont rien de commun avec l'observation et l'expérience... (M. Littré.) Elle s'occupe du commencement et de la fin des choses; elle embrasse l'infini; elle cherche la substance, l'essence, lorsque nous ne pouvons saisir que les phénomènes. Elle emploie enfin un langage abstrait, scolastique, pour ne pas dire barbare, indice certain de sa pauvreté, de son néant. N'est-ce pas en tout l'opposé de la science?

Il y a sans doute de mauvais métaphysiciens; la métaphysique elle-même a eu son enfance, son âge de préparation. Mais on ne se passe pas de la métaphysique, et M. Littré, par exemple, quoiqu'il rejette le nom, a la sienne, toute négative, mais fort arrêtée et très-dogmatique.

On a vu si la métaphysique n'a rien de commun avec l'expérience. La métaphysique et les mathématiques se servent plus de la raison que des sens; mais leurs objets premiers leur viennent de la même source qui alimente toutes les sciences. Toute science se sert de la raison et des sens.

Parmi les idées premières de l'esprit humain, celles de commencement et de fin ont leur place, leur importance, et pourquoi serait-il plus interdit de les analyser que les autres? N'y a-t-il pas là aussi des lois, des rapports constants, des conditions générales de ces états opposés? La métaphysique réelle peut regarder partout, à condition de ne pas échapper à l'expérience. Mais quel est ici l'objet de la métaphysique? Ce n'est pas tel être, tel fait, tel état, mais l'idée de commencement, c'est-à-dire ce qu'il y a d'essentiel. S'il s'agissait de saisir ou d'affirmer comme fait un premier état du mouvement, cela rentrerait dans les sciences naturelles. Kant, dans ses fameuses antinomies, a confondu les deux points de vue. Chercher si l'être a pu commencer, ce n'est point déterminer un état quelconque, c'est chercher une des lois, des conditions essentielles et universelles de l'existence. Peut-il y avoir un commencement, peut-il y avoir une fin pour l'ensemble des choses? C'est là une question qui a toujours attiré l'esprit humain, mais ce n'est là qu'une partie de la science; quand on la déclarerait insoluble, cela ne ferait rien à l'ensemble. Il ne faut pourtant pas se hâter de fermer la porte au pourquoi, on s'expose à prendre les

bornes de son esprit pour celles de l'intelligence humaine. Ce qui échappe à un siècle est conquis par un autre. Admettons pourtant qu'on prouve que des problèmes sont insolubles, comme Kant se flatte de l'avoir fait. Eh bien! ce serait encore là une solution métaphysique; elle s'enseignerait et ferait partie de la science.

Parmi ceux qui traitent ces questions d'insolubles, y en a-t-il beaucoup qui hésitent à affirmer que l'ensemble des êtres est impérissable, que la fin de l'univers est une contradiction? Tout n'est donc pas insoluble. Et, qu'on le remarque bien, ne pas admettre la fin de l'univers, c'est le déclarer infini en durée. Voilà donc aussi cet épouvantail de l'infini qui se laisse saisir, au moins dans un cas particulier.

Mais s'occuper de la substance, de l'essence, au lieu de se borner aux purs phénomènes, n'est-ce pas poursuivre des chimères? Nous rencontrons encore ici la confusion, la masse épaisse des préjugés. Si j'aperçois un arbre, un lion, c'est sans doute à la suite d'une impression sur mes sens; mais cette impression, qui est proprement le phénomène et qui est instantanée, révèle des qualités, des propriétés plus ou moins permanentes chez ces êtres, par exemple la couleur,

la forme, etc. Ces propriétés mêmes n'apparaissent point isolées, mais constituant un ensemble, je veux dire appartenant à un centre plus ou moins distinct dans l'ensemble. Or, voilà tout simplement la substance; elle ne se distingue point de l'ensemble des qualités, lesquelles sont manifestées par les phénomènes. Ainsi la couleur comme propriété d'un objet, c'est cet objet même ou la substance agissant sur les ondulations lumineuses pour renvoyer les unes et absorber les autres. Se faire de la substance un je ne sais quoi caché sous ces qualités, sans rapport avec le phénomène, c'est, je l'avouerai, une conception chimérique; mais nul métaphysicien de renom ne l'a ainsi entendu. Locke, à cet égard, se crée des fantômes à combattre pour se donner une apparence de victoire. On appelle substance en métaphysique comme dans le langage ordinaire, tout centre distinct et plus ou moins permanent de force étendue, capable d'agir et de réagir; une substance ne diffère pas de l'ensemble de ses propriétés, facultés et tendances : elle ne se fait reconnaître et percevoir que par des actes ou phénomènes. Phénomènes, propriétés, substances, tout cela est inséparable et se perçoit ensemble. Or, l'analyse métaphysique a pour objet de déterminer

les éléments généraux de toute substance; analyse qui, embrassant la réalité entière, peut se vérifier, nous le répétons, toujours et partout. L'opération peut être délicate; elle n'a rien assurément de mystérieux.

Parmi les propriétés d'une substance, il en est qui sont spécialement constantes et permanentes, et sans lesquelles on ne peut concevoir qu'elle subsiste. Voilà l'essence; où est encore le mystère? Le naturaliste qui classe les êtres, les substances, et non les phénomènes, recherche aussi les caractères essentiels comme base de ses classifications. Ce sont là de vaines disputes de mots; il n'est pas nécessaire d'appauvrir les langues, ni de les exorciser.

La métaphysique en soi n'implique point un système. Qu'on la prenne chez les grands maîtres, on verra que la partie vraiment métaphysique de leurs œuvres est fort indépendante de leurs opinions particulières, par exemple de leur spiritualisme ou de leur matérialisme. Nouveau trait de ressemblance avec les mathématiques. Platon passe pour le chef du spiritualisme, quoiqu'en réalité il soit moins systématique, et partant moins étroit que les spiritualistes modernes. Eh bien! qu'on lise un des premiers et des beaux monuments de la méta-

physique réelle, son *Parménide*. Vous y trouvez l'analyse des idées d'unité et de mutiplicité et de leurs rapports. L'antique et profond penseur établit, par une recherche parfois bien subtile, une vérité simple et extrêmement féconde, la coexistence nécessaire de l'unité et de la multiplicité, le principe qu'il n'y a point d'être qui ne soit à la fois un et multiple. Voilà un principe fondamental, qu'on peut vérifier chez tous les êtres, dans tous les ordres de la connaissance spiritualiste ou matérialiste; théiste ou athée, pensez, réfléchissez, comparez, et vous percevrez cette vérité générale, tout comme en mathématiques les propriétés du cercle et de l'ellipse. Si l'analyse de Platon n'est pas complète, d'autres métaphysiciens ajouteront, rectifieront. Considérez les analyses variées, puissantes, quoique incomplètes aussi, de Leibnitz sur la force ou l'activité essentielle des êtres; vous avez également une étude directe de la réalité, et qui reste indépendante du système particulier de l'auteur. J'en dirai autant de quelques remarques vraiment métaphysiques qu'on trouve, quoiqu'en petit nombre, chez le matérialiste Destutt-Tracy. J'en dirai autant des belles analyses de Hegel et de Bordas-Demoulin, qui inaugurent la métaphysique

moderne; elles se détachent sans peine des systèmes, des vues exclusives, et, si l'on veut, des erreurs de ces grands hommes.

Ce n'est pas que parmi les philosophes mêmes la métaphysique n'ait trouvé des causes d'affaiblissement. En général, les maîtres, les fondateurs de la science n'en ont pas toujours respecté la nature et les limites. Ils se sont hâtés de déduire de principes généraux l'existence de tel ou tel fait, de telle ou telle substance. Contraire au principe de l'expérience, le procédé ne l'était pas moins à l'objet propre de la métaphysique. Elle arme l'esprit humain pour l'aider à mieux saisir les réalités; elle joue le rôle d'un instrument qui augmente la puissance de l'intelligence, mais elle ne change pas, elle ne supplée pas les conditions de perception des réalités; il faut toujours, en règle générale, qu'un fait soit perçu et non induit. Et à ce sujet il ne faut pas croire que les axiomes logiques soient le fondement et la base de la métaphysique. Bordas a fort bien relevé ce point. Les axiomes n'ont qu'une valeur négative; ils indiquent les limites de la pensée, ils décident de ce qu'il ne faut pas admettre; mais ils sont eux-mêmes dérivés et secondaires. Ils ne révèlent directement aucune réalité. La parti

fondamentale des sciences spéculatives, ce ne sont pas les axiomes, ce sont les définitions représentatives et indicatrices des réalités.

Il est d'autres philosophes qui ont engagé leur science dans une fausse voie. Locke, par exemple, Condillac et leurs partisans, au lieu de saisir directement les idées générales et premières, d'en étudier le sens, le contenu, de les combiner, de les comparer entre elles, absorbent tout leur soin dans la recherche de l'origine ou de l'acquisition de ces idées; question secondaire, et qui cesse même d'avoir un sens, quand on recherche l'origine d'une chose sans savoir ce qu'elle est. Eh! qu'importe que l'idée de l'infini vienne avant ou après celle de fini, à supposer qu'elles puissent venir l'une sans l'autre; apprenez-moi d'abord ce que sont ces idées, ce qu'elles représentent de réel.

Tel est au fond le défaut de Hume et de Kant. Ils s'absorbent dans les questions d'origine et de forme, sans aller au vif des problèmes. Kant se demande si telle idée vient de la sensibilité ou de la raison, recherche scolastique et qui, dans l'état de la science actuelle, sera de plus en plus regardée comme subtilement vaine. Eh! ces idées, quelle qu'en soit l'origine, ont un contenu, une réalité

quelconque. Quand on pense, on pense à quelque chose, axiome que la fausse métaphysique a pu seule mettre en question. Penser à cent écus, ce n'est pas, dit-il, les avoir dans sa poche. Ce fameux argument des cent écus (cent thalers) est plus plaisant que solide. S'il n'existait et n'avait jamais existé ni nombre cent, ni écus ou thalers, jamais on n'en aurait une pensée quelconque; perception, souvenir, désir, etc., il n'y a point de pensée réelle sans objet, sans un rapport à la réalité. C'est là une limite, une loi de la pensée. Kant sépare arbitrairement le sujet et l'objet; comme si le sujet, l'être qui pense, était d'une autre nature que l'objet ou les objets pensés, comme si la constitution des êtres, ainsi que l'atteste toute la science moderne et le langage, n'était pas une et identique. Alors on s'évertue à trouver le passage du sujet à l'objet, problème non-seulement insoluble, mais chimérique et inintelligible, et qui engendre forcément le scepticisme. Cela est de la vieille scolastique, non de la métaphysique moderne. Puissants pour détruire, Hume et Kant n'appartiennent point à l'âge organique de la science.

A mon sens, les seuls métaphysiciens de l'ère moderne proprement dite sont Hegel et Bordas-De-

moulin. Ce sont au moins les précurseurs. Leurs travaux offrent un accord d'autant plus frappant, que de ces deux philosophes, l'un, Hegel, n'a pu connaître l'autre, et que Bordas-Demoulin, resté, malgré son génie, sous l'empire des préjugés théologiques, a combattu Hegel avec une singulière énergie. On jugera s'il y a de l'arbitraire dans ce rapprochement que je fais de leur métaphysique. Bordas attaquant avec violence Hegel, c'est Malebranche combattant, injuriant Spinoza dont il partage à son insu les principes. Ces grands promoteurs de la philosophie au dix-neuvième siècle vont nous introduire dans la métaphysique réelle.

CHAPITRE II

LES PRINCIPES DE LA MÉTAPHYSIQUE RÉELLE. CONSTITUTION INTIME ET COMMUNE DE TOUS LES ÊTRES.

M. Buchner a fait : *Force et matière*. Pour un matérialiste, ce titre est un aveu que la matière, telle qu'on l'avait conçue, ne suffit pas. Mais que représente l'auteur? Ce titre implique une métaphysique, et c'est bien la pensée de M. Buchner que ce sont là les deux éléments communs de tous les êtres et par suite les idées les plus générales. Mais force et matière forment un tout; Buchner a t-il trouvé le rapport? Nul développement, ce n'est qu'une indication; même un retour à l'ancienne idée, en ce que la matière est présentée comme la substance, et la force, comme une propriété essentielle de cette substance.

Peut-être M. Buchner n'a pas connu la théorie de la substance de Bordas-Demoulin, publiée longtemps avant ses travaux. Bordas, spiritualiste et

même mystique, mais doué d'une vigueur métaphysique peu commune, est tombé exactement sur la même formule exprimée avec plus de précision : force et étendue, ou, pour rendre plus exactement sa pensée : force-étendue. Cette coïncidence m'a vivement frappé, et confirme déjà ce que j'ai précédemment avancé que la métaphysique réelle est au-dessus des anciens systèmes, ni spiritualiste, ni matérialiste en soi. Bordas a fort bien vu qu'il n'y a point de substance, point d'être réel, là où ne se rencontrent pas combinés intimement, inséparables et déterminés l'un par l'autre, deux éléments *opposés*, l'un la force ou activité, principe d'expansion, l'autre, l'étendue ou quantité, principe de détermination, de fixité, d'organisation. Leibnitz avait déjà insisté sur ce point, qu'il n'y a point d'être réel sans une activité propre, que les corps les plus simples ne sont connus que par une résistance; mais il n'a pas vu que ce principe, la force pure, ne peut se fixer, se déterminer, car ce serait s'opposer à elle-même. Il faut donc que tout être porte en lui un principe d'*arrêt*, qui fait qu'un acte déterminé, particulier est possible. C'est ce que ne paraissent pas comprendre les partisans de Leibnitz, qui, comme lui, n'admettent que l'activité; ils ne voient

pas que si l'activité est partout, partout pour se réaliser, c'est-à-dire se déterminer, elle doit être unie à un principe *intérieur*, *hétérogène* et *faisant contre-poids* au *premier*. D'ailleurs Bordas prouve qu'il existe dans l'esprit humain deux ordres d'idées correspondant à cette double racine de la réalité : les idées de perfection, correspondant à l'activité, les idées de grandeur, correspondant à l'étendue, expressions déjà employées par Malebranche. C'est là, pour le dire en passant, un emploi de la vraie méthode expérimentale ; car l'existence de ces idées, leur usage universel constitue un fait d'observation.

Bordas en a tiré une admirable exposition des vrais rapports de la philosophie et des mathématiques. (Les autres n'y ont vu que de vaines formes.) Cette dernière science spécule sur les idées de grandeur ; leur fixité, leur divisibilité, lui donne un caractère spécial. La philosophie a un objet plus fuyant, et de même les différentes sciences...

Bordas a posé le premier principe de la métaphysique réelle. Nous verrons que Hegel, qui a mieux saisi une autre face du problème métaphysique, a manqué celui-là ; les principes qu'il a découverts demandent ce complément et en reçoivent un nouvel appui.

Esprit profond, mais plus profond qu'étendu, Bordas n'a point tiré les dernières conséquences de la vérité première qu'il a si admirablement posée. Il a compris que de là découlait ce principe de l'inhérence ou de l'immanence, saisi d'instinct par toutes les sciences modernes ; il a fortement repoussé les erreurs du mécanicisme et du vitalisme abstrait ; il s'est élevé à l'idée de la matière vivante et sensible, mais il s'est borné arbitrairement et n'a point repoussé le spiritualisme tout aussi abstrait et vulnérable.

En dévoilant la constitution commune de toutes les substances, il donnait la base de l'unité universelle ; celle de la liaison, mais là encore ses opinions théologiques l'ont arrêté. Vraisemblablement, la même cause l'empêcha de découvrir la loi du progrès comme constitutive des choses. C'est là une immense lacune et qui ôte aux écrits de ce penseur original cet air de vie...

La plus hardie, la plus nécessaire conséquence de la théorie de la substance, c'était, avec l'unité universelle, le principe de l'expérience. En effet, l'étendue étant partie intégrante de tous les êtres, leurs actes se déploient nécessairement dans l'espace ; d'où il résulte que ce qui ne se perçoit pas

ou n'est pas susceptible de se percevoir en tel temps, en tel lieu, n'existe pas. Bordas fuit cette conséquence ; il y échappe par la distinction subtile de deux étendues différentes, l'une propre aux corps, l'autre aux esprits. La science prendra le grand principe de Bordas sans aucune restriction.

CHAPITRE III

LOIS OU CONDITIONS UNIVERSELLES DE L'EXISTENCE. PRINCIPE DE L'OPPOSITION.

Après avoir saisi les éléments constitutifs de toutes choses, il reste à voir comment ils se produisent et se développent. On pourrait dire qu'après la question de la substance proprement dite, vient celle de l'existence. Ce sont les deux bases de la métaphysique. Sur la seconde question, sans offrir une théorie aussi nette, aussi simple que Bordas sur la première, Hegel présente les recherches les plus profondes, les plus fécondes. Ce n'est pas que Bordas soit muet sur cette seconde question. Sa *théorie de l'infini*, qui est celle de l'existence, est des plus remarquables, elle est même fondamentalement vraie et laissera sa trace dans la science ; mais les défauts déjà signalés, l'absence de l'idée organique du progrès, y forment une lacune trop sensible. Là, Hegel, complété quelquefois par Bordas, doit

servir de guide. Il faut d'abord dire un mot du tort qu'a causé même à cette seconde partie d'avoir manqué la première.

« La logique est la science de l'idée pure, de l'idée dans l'élément le plus abstrait de la pensée. » (Page 243.)

« La logique est la science la plus difficile, en ce qu'elle n'opère pas sur des intuitions, ou, comme la géométrie, sur des représentations abstraites, mais sur de simples abstractions, et qu'elle exige la faculté et l'habitude de contempler la pensée pure, de s'y arrêter et de s'y mouvoir... » (Page 244.)

« Il faudra aussi accorder une valeur objective aux formes dont s'occupe la logique ordinaire... A ce point de vue, la logique se confond avec la métaphysique, qui est la science des réalités saisies dans la pensée, laquelle, par cela même, exprime l'essence des choses (1). » (Page 255.)

Pas plus que Bordas, Hegel n'a commis la faute de Kant de séparer la réalité et la pensée. Leur forme générale est la même. Ce que l'ancienne logique a décrit comme formes de la pensée n'est qu'un cas particulier de la loi même de

(1) *Introduction* de Hegel.

l'existence. Aussi, tout en gardant le nom de *logique*, Hegel, par le fait, traite sous ce nom de la métaphysique.

Mais le nom conservé nuit à la clarté de l'idée, et Hegel n'a que trop retenu de l'ancienne logique la subtilité, l'obscurité, l'abus de l'abstraction. Il reste trop fidèle à Kant. Il n'a point en cela le style philosophique moderne, qui doit être clair, sobre, démocratique. Bordas est un modèle qui n'est point surpassé dans la langue française, ni dans aucune autre langue. Il subordonne nettement la logique à la métaphysique, ou plutôt il proscrit la première. Il a cette clarté qui met les matières philosophiques à la portée de toute personne réfléchie et instruite.

On voit dès le début, chez Hegel, la confusion de la substance et de l'existence; cela résulte bien d'un passage de Véra. L'auteur convient que, « suivant le sens qu'on attache généralement au principe de contradiction..., il faut bien l'admettre », mais qu'alors « il n'a pas de valeur scientifique; bien plus, il est puéril. » Il pose comme fondement ce qu'il appelle le principe de contradiction, l'opposition de l'être et du non être, qui se résout dans le devenir. Le terme de contradiction a choqué, et à bon droit; M. Véra lui-même, défenseur si zélé

de Hegel, est contraint de l'avouer. C'était choquer le sens commun. Le principe logique de l'axiome de contradiction subsiste tel quel, avec la vertu plutôt négative que positive des axiomes. Ce que Hegel a saisi mieux que tout autre, et qui est plus fécond, peut s'appeler loi générale de l'opposition. Hegel n'en donne pas la raison; elle se trouve dans la théorie de la substance. Ici Bordas prête un point d'appui nécessaire à Hegel. Étant donné l'activité-étendue, le premier rapport qui s'offre est en effet un rapport d'opposition.

Hegel a pleinement raison, indépendamment de l'exactitude des termes, de poser la lutte d'éléments opposés comme la condition générale, absolue de l'existence. « L'identité n'est qu'une détermination immédiate, l'être mort, tandis que la contradiction est la racine de tout mouvement et de toute vitalité. Ce n'est que parce qu'elle contient une contradiction, qu'une chose se meut et qu'elle est douée de tendance et d'activité. Une chose se meut, non parce qu'elle est *ici* dans un instant, et là dans un instant, mais parce qu'elle est ici, et n'est pas ici dans un seul et même instant, et que dans cet instant, elle est et elle n'est pas... ce qui meut le monde en général, est la contradiction, et il est

risible de dire qu'on ne peut penser la contradiction » (mieux : l'opposition, l'hétérogénéité). A la rigueur, on trouve aussi le principe chez Bordas, et même chez Platon ; mais c'est Hegel qui l'a généralisé avec une richesse, une puissance admirable.

Il en a fait une méthode générale, dont la métaphysique ni aucune science ne peut se dispenser. On a disputé à perte de vue sur le fini et l'infini, sur l'absolu et le relatif, sur le temps et l'éternité, etc. ; et on examinait isolément ces idées : c'était au contraire dans leur opposition, qui est aussi un genre de liaison, qu'il fallait les prendre. On découvre qu'elles se déterminent réciproquement. Il n'y a point de fini sans infini, d'infini sans fini, de continu sans discontinu ; dans un autre ordre, propriété et communauté, souveraineté et sujétion. Par exemple, la démocratie moderne nous montre le peuple et les citoyens, à la fois souverains et sujets, auteurs de la loi et soumis à la loi. Ces prétendues oppositions, où la science du passé voyait des incompatibilités, des séparations, deviennent la condition même de la vie et du progrès des êtres.

Tout saisir d'ensemble, dans l'évolution, et non

fragmentairement et à l'état immobile, voilà le grand enseignement de Hegel. Il n'a pas toujours réussi dans ses analyses particulières, et il confond les espèces d'opposition, quoique déjà Aristote eût commencé de les distinguer. Par exemple, il y a opposition entre la vie et la mort, entre la vertu et le vice, comme il y a opposition entre l'unité et la multiplicité, entre l'étendue et la force; mais ce n'est pas une opposition du même ordre, ni absolument identique. Hegel croit que la mort est nécessaire à la vie, et cherche le même rapport entre toutes les idées. Encore est-il obligé de chercher dans le genre, et non dans l'individu, la connexité, la dépendance mutuelle de la vie et de la mort. Même avec un mélange de confusion et même d'erreur, ses vues ne sont pas communes. L'opposition entre des idées corrélatives toujours et nécessairement liées l'une à l'autre, j'ai proposé de l'appeler l'*opposition harmonique;* le type comme la source est la force-étendue. « Une pareille opposition entre les principes des choses devient, pour ainsi dire, leur stimulant réciproque et la condition même de l'existence. Cette opposition est la fécondité, la vie.

» Souvent, dans les relations de la vie sociale, on

voit la différence profonde de caractères qui s'opposent en se complétant, engendrer une étroite amitié. Il y a opposition générale entre l'homme et la femme, au moral comme au physique ; et cette opposition harmonique est aussi la source de la fécondité, de la vie de l'espèce. On se demande ici jusqu'où s'étend l'analogie, et l'on ne peut s'empêcher de faire un rapprochement entre l'activité et le principe mâle, entre la quantité et le principe femelle (1). »

(1) *Science de l'esprit*, t. I, p. 157.

CHAPITRE IV

SUITE. LOI DU DÉVELOPPEMENT, DE LA PRODUCTION ET DU PROGRÈS.

Les éléments de la réalité étant donnés et avec eux le principe le plus général qui les met en mouvement, il reste à les voir se produire, se constituer, en un mot *exister*, car ce dernier terme implique une idée de mouvement et de développement. Hegel a fort bien vu qu'il existe une loi universelle du développement, de l'existence, et c'est là une vue de génie. L'a-t-il nettement saisie et exactement exprimée? Écoutons l'interprète de Hegel, M. Véra. « Se poser, se séparer d'elle-même et revenir à son unité, passer d'un état immédiat à un état de médiation, et revenir à un état à la fois immédiat et médiat, thèse, antithèse (ou analyse) et synthèse, c'est là la vie, et, pour nous servir de l'expression de Hegel, c'est là le rhythme éternel de l'idée, et partant, la vie et le rhythme éternel des choses. »

Cette fameuse formule, thèse, antithèse, synthèse, employée déjà avant Hegel, ne nous paraît pas exprimer fidèlement la nature des choses. Outre la barbarie des termes empruntés à la logique scolastique, l'idée d'opposition ou d'antithèse n'est point ce qui domine dans le développement. L'opposition, Hegel l'a trop méconnu, réside essentiellement dans les éléments premiers des choses; elle est l'excitant qui les pousse à se produire; mais les deux éléments accomplissent ensemble le rhythme total, et déjà, sous ce rapport, il y a une synthèse, quoique plus indéterminée, dans la thèse même ou le premier terme. Le nom d'*être* l'exprimerait le mieux : c'est le plus général des attributs, et, comme tel, il ne peut manquer dans aucune pensée particulière. Mais ce n'est pas pour cela l'idée première, substantielle. L'idée de développement est plutôt celle de génération, d'émanation ; exister c'est agir, et agir c'est produire. Le travail, le progrès récompense : rien ne se fait de rien. La pensée, c'est de la mécanique élaborée. Cela est évident chez les êtres vivants, dont l'existence est une génération continuelle et se montre aussi dans les êtres inorganiques. On le prouve par l'analyse du jugement ou de la proposition, analyse que Hegel a manquée

comme tous les logiciens et grammairiens, pour n'avoir pas saisi le vrai rapport du sujet et de l'attribut (1). Substance : confirmation par les idées de grandeur, les idées de perfection. Existence : confirmation, vérification par le jugement. Là, apparaît simplement l'idée de progrès. L'activité pure, en tant que distincte de l'étendue qui la détermine, n'est-elle pas en soi illimitée, inépuisable? N'est-ce pas un besoin fondamental d'agir, de se développer? Et lorsqu'à chaque instant l'étendue la détermine, le besoin toujours subsistant ne pousse-t-il pas à de nouvelles déterminations? C'est là un devenir perpétuel, et en outre, un devenir où tout se détermine de plus en plus ; tout va, dans la nature, de l'indéterminé au déterminé, du général au particulier, du plus simple au plus complexe ; ce qui fait une existence qui s'enrichit sans cesse, non en quantité, mais en qualité, car le fond substantiel est de sa nature invariable. Il y a transformation, élévation en puissance.

(1) Voyez la *Science de l'esprit*. On voudra bien appliquer à cet écrit la remarque faite plus haut. Il contient, avec des vues mystiques, des développements métaphysiques qui subsistent dans tous les systèmes. La logique ordinaire est soumise à une critique importante.

On sait comment Hegel, sortant du domaine propre de la métaphysique, a promené sa formule dans l'histoire et dans la science ; malheureusement il fonde ses thèses et ses antithèses sur des rapports souvent forcés. Il fait violence à la métaphysique même en l'imposant, pour ainsi dire, de force à l'expérience. C'est là ce qui a le plus discrédité le système, d'ailleurs si puissant, de ce penseur, et ce qui a rendu sa métaphysique tout entière suspecte aux savants. Je prendrai pour exemple la philosophie de l'art de Hegel. La formule trinitaire donne : l'*art symbolique, né en Orient ;* l'*art classique*, qui fleurit en Grèce, et l'*art romantique*, propre à l'Europe chrétienne. Si Hegel eût écrit du temps de Platon, à défaut de la synthèse ou de l'*art romantique*, il en eût sans doute et sans plus de peine imaginé une autre. Et puis quelle est ici la place réservée à l'art de l'avenir? Quand on sort de la métaphysique pure, il faut être très-réservé dans les applications, s'appuyer sans cesse sur l'expérience, et surtout ne pas avoir la prétention d'enfermer des faits variables, complexes, progressifs dans d'inflexibles formules.

Si Bordas n'a point accordé à l'idée de développement toute l'attention qu'elle mérite, il a mieux

saisi que Hegel certaines conditions de l'existence, parce qu'elles découlent immédiatement des éléments de la substance qu'il avait le mieux expliqués. L'effort du métaphysicien est de saisir à part les éléments distincts, quoique inséparables des choses ; ce qui lui permet d'en saisir la nature et d'en donner une définition. A cet égard on doit distinguer, par exemple, l'activité pure, l'étendue pure, telles qu'elles se montrent pour ainsi dire, au moins fugitivement, isolées par le microscope métaphysique, et l'activité réelle, qui est précisément combinée avec l'étendue et ne se montre point sans elle. Eh bien ! le caractère distinctif de l'activité pure, c'est l'indivisibilité ; le caractère distinctif de l'étendue, c'est la divisibilité. Quelle sera la combinaison, ou, comme dirait Hegel, la synthèse des deux ? Ce sera précisément ce caractère complexe de la réalité d'être à la fois, sous certains rapports, indivisible et divisible, et de n'être tout à fait ni l'une ni l'autre ; ce sera d'être également une par l'activité, multiple par l'étendue, d'être aussi une combinaison des deux. Chez certains êtres, l'indivisibilité paraît plus marquée, par exemple chez les animaux supérieurs, parce que l'activité domine ; chez les minéraux, où domine l'étendue, c'est la divisibilité.

Tout être a nécessairement des parties, mais ces parties sont nécessairement liées entre elles ou continues. Tout être a nécessairement des variations d'activité et une diversité d'actes, mais ces actes sont nécessairement liés entre eux ou continus. Mais c'est une continuité qui n'exclut point la distinction, ni par conséquent une certaine discontinuité. Toutes ces idées opposées se supposent comme celles d'identité et de diversité. Que peut être une identité intelligible, sinon ce qu'il y a de liaison dans les divers? L'idée de continuité, une des idées les plus essentielles, s'applique à l'ensemble des êtres comme à chacun en particulier. La continuité ou liaison des êtres en tant qu'étendus constitue l'espace; la continuité ou liaison des divers actes successifs des êtres est le temps ou la durée. Tous les êtres sont dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire tous les êtres forment un seul tout qui s'étend sans fin et se développe toujours.

C'est par l'idée de continuité, fournie elle-même par l'idée première d'unité-multiplicité, que nous saisissons d'une certaine manière l'infini. En tant que continus, ils sont saisis ensemble et même au delà de la perception actuelle; nulle raison de s'arrêter. L'infini réel est dans le temps et dans l'es-

pace. C'est encore là une vue de la nature des choses qui n'implique aucun système. Les anciens matérialistes admettaient l'infinité du monde en étendue et en durée; le grand poëte Lucrèce l'a célébrée en vers magnifiques. J'ai déjà remarqué que ceux mêmes qui parlent le plus de l'inintelligibilité de l'infini, reconnaissent cependant que l'univers durera toujours. Ce *toujours*, voilà l'infini, et vous pouvez l'appliquer à l'espace, en vous figurant un mobile qui marcherait *toujours* sans atteindre les bornes du monde. Au reste, l'infini, comme on le voit, n'est point donné comme un nombre, un total effecté ou effectuable; le temps infini, éternel n'est point une somme déterminée d'heures ou d'années, ou d'actes accomplis; c'est la continuité de tout ce qui peut se nombrer. L'infini contient tous les nombres possibles, sans être un nombre; il est un-multiple. Voilà sa réalité : le nombre pur, l'unité pure sont des abstractions. Les attaques de M. Renouvier contre l'infini viennent de ce qu'il n'a point saisi l'idée de continuité, et qu'il prend l'infini pour un nombre. La même confusion se rencontre dans les fameuses antinomies de Kant. L'infini contient tous les finis, il n'est infini que par là. C'est l'infini abstrait, séparé du fini, qui est vain, inintelligible.

Une vérité capitale, qui ressort aussi bien des vues de Hegel que de celles de Bordas et de tout ce qui précède, c'est que tout être forme un système, renferme des parties ou des organes disposés harmoniquement. Il n'y a point d'être absolument simple. La simplicité absolue, pas plus que l'unité pure, n'existe point dans la réalité. Monade, atome, la cellule est l'élément simple anatomique, il est composé pour le chimiste; les atomes de la chimie, supposés indécomposables par les forces cosmiques actuelles, ne sont point sans forme, ni, par conséquent, sans parties. Nul chimiste, je suppose, n'admettra d'atomes inétendus, par conséquent sans forme ni figure. Tyndall leur reconnaît des poids et des grandeurs différentes (1) : au contraire, la chimie actuelle suppose des figures différentes dans les atomes de différentes espèces. La nature est un système de systèmes. L'opération fondamentale de l'esprit, le jugement, est un système élémentaire à deux membres. Le syllogisme, jugement sur des jugements, est déjà un système de systèmes. C'est le type auquel Hegel se réfère le plus volon-

(1) *Cours scientifiques*, 6e année, n° 16, p. 244. Les atomes ont des poids divers, probablement aussi des grandeurs différentes. (Tyndall.)

tiers. M. Vera dit très-bien, d'après Hegel : « On ne peut concevoir d'être qui ne soit pas un système, c'est-à-dire un tout dont les parties sont liées et ordonnées suivant certains rapports et certaines lois invariables, de telle façon que si ces parties venaient à être séparées ou différemment disposées, le tout où l'être entier serait par cela même détruit. C'est dans ce sens que le triangle n'est pas moins un système que le système solaire... »

« Idée, raison et système sont, strictement parlant, une seule et même chose. » (Page 173.)

De là l'axiome si mal compris que tout est relatif. Cela veut dire que rien n'est intelligible ni réel isolément, que tout se tient, que rapport et raison c'est tout un. Principe qui nous reporte encore en plein dans l'esprit, la méthode générale de la science moderne. Ainsi concordent la métaphysique réelle et les sciences. C'est armé d'un double flambeau que le philosophe doit s'avancer vers le monde réel. Ce monde est toujours l'objet unique de toutes les connaissances humaines. Les sciences ne diffèrent que par la portion qu'elles s'en attribuent ou par la manière dont chacune les envisage.

L'idée de progrès tient une très-grande place dans la philosophie de Hegel. Elle est au contraire

oubliée par Bordas. Hegel l'introduit jusque dans cette embryogénie des idées, si difficile à pénétrer et assurément trop abstraite, trop arbitraire, qui forme sa logique. Il embrasse tout l'ensemble des êtres et des sciences, tous les événements de l'histoire, et il y montre cette série de *processus*, comme il les appelle; tout cela familiarise l'esprit avec cette idée, et l'aide à sentir le merveilleux enchaînement de toutes choses. C'est là un mérite éminent de Hegel. Je ne sais cependant si l'on peut dire qu'il a *déduit* l'idée de progrès. Il a fait pour cette idée ce qu'il a fait pour plusieurs; il l'a prise de l'expérience, de la révélation des sciences particulières, et il l'a intercalée un peu artificiellement dans ses généalogies métaphysiques. Ce qui est plus grave, il semble borner le progrès. Par exemple, en fait de perfection, il paraît bien s'arrêter à la terre, plus parfaite à ses yeux que le soleil et les étoiles, et à l'esprit humain qu'il identifie, à son point le plus élevé de développement, avec l'esprit divin ou absolu. Ceci heurte de front l'esprit moderne, et choque l'idée même de l'infini, alliée nécessaire de l'idée du progrès.

Peut-être n'est-il point nécessaire de *déduire* l'idée du progrès, et de se borner à la prendre des

mains de l'expérience. Toutefois il semble qu'on en découvre la raison fondamentale dans l'idée même d'activité, trop peu approfondie et en tout cas mal classée par Hegel.

La métaphysique s'attache aux objets les plus simples, les plus généraux ; mais ce sont les mêmes qui se déterminent dans les sphères concrètes de l'existence et deviennent sous cette forme l'objet des sciences. Qui ne voit que l'esprit doit aller sans cesse du centre à la circonférence et de la circonférence au centre? La métaphysique, à supposer qu'elle pût deviner les déterminations concrètes, ce qui est douteux, aurait toujours profit à les voir directement réalisées, et le particulier, vu avec profondeur, suggère, confirme, développe les considérations générales. Il doit sans doute y avoir harmonie préétablie entre la métaphysique et les sciences; toutefois la métaphysique n'a point à diriger les sciences, qui ont leurs moyens, leur méthode. Mais le métaphysicien et le savant ont tout intérêt à s'éclairer mutuellement. Le savant qui est doué de l'esprit métaphysique, qui l'a cultivé, aura toujours une supériorité marquée sur les simples observateurs, descripteurs et expérimentateurs. Mais, désormais, le métaphysicien étranger aux sciences

ressemblerait à l'astronome qui ne voudrait pas user du télescope ; il appartient aux abstractions surannées. Il faut le reconnaître, Hegel et Bordas, quoique tous les deux profondément versés dans toutes les sciences modernes, n'ont pas compris le vrai rapport de la métaphysique et des sciences; ils ont donné un sceptre imaginaire à la première. Hegel surtout a trop accordé à l'élément général. Ce qui l'a conduit par exemple à sacrifier l'individu à l'État.

LIVRE III

LES RÉALITÉS

CHAPITRE PREMIER

LES RÈGNES ET LES FORCES DE LA NATURE.

Bien petite en longueur, largeur et profondeur est la place que l'homme occupe au sein de l'espace infini. Il est lié à la terre, il en dépend, il en fait partie. La terre, une des planètes, est liée au centre du système, le soleil, qui lui verse la chaleur, la lumière, la force et la vie. A son tour le soleil, avec son cortége d'astres satellites, est entraîné vers la constellation d'Hercule, et sans doute il participe à des mouvements plus vastes de firmaments, de voies lactées, qui ne peuvent tomber sous notre perception. Les mêmes forces générales font mouvoir ces mondes, constitués des mêmes éléments dans l'immensité des espaces et des temps.

Bien petite encore, quoique pourtant appréciable, est la place de l'homme sur la terre. Il y tient le premier rang parmi les êtres de toutes sortes distribués en trois règnes : les minéraux, les végétaux,

les animaux. On découvre une progression entre les règnes aussi bien qu'entre les espèces et les individus soit du règne végétal, soit du règne animal. Placé à la tête de la série du règne supérieur, l'homme manifeste une éclatante supériorité sur tous les habitants de la terre; il y représente le progrès. Quelques naturalistes ont voulu en faire un règne à part, mais qu'importe? Il n'en appartiendrait pas moins à la série organique. (Règne pensant, l'homme, fin du règne animal, commencement du règne pensant.)

Les êtres de tous les règnes, vivants ou inorganiques, présentent les mêmes matériaux chimiques. A cet égard, on peut compter comme trois états dynamiques de la substance, de la force-étendue: l'état minéral, végétal, animal. Seulement les combinaisons des corps simples, plus complexes, plus variées, obéissent à des lois nouvelles; le savant ne peut reproduire ces combinaisons où se manifeste la vie, comme il reproduit les combinaisons minérales. Les actions qui se passent dans ces trois états sont aussi très-variées, très-différentes, quoique liées entre elles.

L'acte le plus simple, le plus général qu'on retrouve partout est le mouvement. On ne le voit ja-

mais naître isolément sur un point; il y est toujours communiqué, provoqué ou excité. Il ne faut pas en conclure que le mouvement soit communiqué du dehors. Il naît de l'activité des substances mêmes, dans leur concours et leur opposition harmonique; mais il faut au moins deux substances en présence. Hors de cette condition, la pesanteur, l'attraction n'est pas plus intelligible que le choc. Ce qui trompe, c'est qu'on ne distingue pas assez le mouvement et la force même. La force proprement dite est tout ce qui engendre, modifie ou arrête le mouvement. Le mouvement, considéré comme phénomène déterminé, atteste la force; mais ce qui la montre dans son efficace intime, c'est le changement d'état, le passage initial du mouvement au repos, du repos au mouvement, ou d'un mouvement déterminé à un mouvement moindre ou plus grand ou d'une autre direction. C'est là que se manifeste clairement l'activité, par génération et destruction. Le mouvement, en effet, n'est pas une entité qui se transvase d'un corps à un autre. C'est un état d'un corps donné; et quand un corps donné reçoit, comme on dit, un mouvement, ce n'est pas qu'il le reçoive passivement; il reçoit l'impulsion, c'est-à-dire la provocation à se mouvoir,

il y obéit d'après des lois déterminées, mais il n'en a pas moins réagi pour se mettre dans un état nouveau. Il y a en quelque sorte excitation mutuelle du corps choquant et du corps choqué, lutte, partage de vitesse. Il y a aussi production de chaleur, transformation du mouvement intestin ou moléculaire en mouvement d'ensemble ou de masse. La physique mathématique peut négliger d'approfondir ce qui se passe dans le changement, la philosophie a précisément pour objet de le saisir et de le comprendre.

Or, les changements d'état sont continuels dans la nature. Les mouvements de masse ne sont pas les seuls; on doit y joindre les mouvements intestins ou moléculaires dont la variation est incessante. Il faut y joindre les mouvements, ondulations et courants de l'éther, fluide qui remplit l'univers, dont l'existence et peut-être même la pondérabilité serait mise hors de doute, s'il est vrai qu'il offre une résistance appréciable à la marche des comètes. La chaleur, la lumière, l'électricité, le magnétisme ne seraient que des mouvements partiels de l'éther. Toujours est-il que le mouvement proprement dit se change en chaleur, en lumière, en électricité, et réciproquement; que dans cette transformation

l'équivalence se maintient, de telle sorte que la somme de ces manifestations diverses de la force et par conséquent la force elle-même reste invariable en quantité. Avec cette extension de l'idée de mouvement, la science du mouvement, la mécanique tend elle-même à s'étendre; l'esprit des sciences aujourd'hui est d'y ramener toutes les autres parties de la physique et de ramener à la physique la chimie elle-même. Bien plus, l'action de la chaleur, de la lumière, de l'électricité, du magnétisme, tient une si grande place dans les êtres vivants qu'on est tenté de ramener à la mécanique jusqu'à la vie. Des physiologistes célèbres l'ont tenté.

Ce qui est digne de remarque, c'est que toutes les langues consacrent cette extension donnée au terme de mouvement. On l'emploie au moral comme au physique. On parle du mouvement vital, du mouvement intellectuel. On a les émotions, les penchants, les tendances de l'âme. Ou les mots ne signifient rien, ou l'on doit reconnaître ici au moins une profonde analogie. La même extension est donnée au terme correspondant de force. On l'emploie aussi au moral et au physique.

Y a-t-il donc identité en tous ces ordres, ainsi que Hobbes l'a prétendu en ramenant au pur mou-

vement mécanique la raison, la pensée? Non, il y a hiérarchie, développement, progrès. La mécanique est à la base de tout, même de la pensée, ce qui fait une admirable continuité. Mais déjà, dans l'ordre chimique, une sorte de choix accompagne le mouvement, et l'affinité s'exerce selon des proportions définies. A plus forte raison faut-il reconnaître quelque chose de spécial et de supérieur dans le mouvement végétal, animal, etc. : unité, variété, progrès, nous retrouvons les lois générales de l'existence, et, dans le mouvement qui se transforme, s'accroît en qualité, sans changer quantitativement, nous surprenons la riche manifestation de la vie universelle.

Dans les règnes de la nature, l'évolution ne fait point paraître des substances absolument nouvelles. L'idée *de la force séparée de l'étendue*, de la vie séparée des organes, n'a plus de place dans la science. Les forces vitales sont inhérentes aux organes, et ces forces résultent d'une combinaison, d'une élaboration des forces élémentaires, comme l'organisme résulte d'un arrangement des molécules chimiques. N'en doit-on pas conclure qu'étant données ces forces élémentaires, avec les atomes dont elles sont les propriétés, la puissance de la

nature en fera toujours sortir, dans des circonstances favorables, tous les règnes, toutes les espèces?

Et ici, nous ne voulons nous appuyer sur aucune hypothèse contestée. Nous ne devons, dans ces recherches philosophiques, tirer de conséquences graves que des faits avérés. Nous n'invoquerons donc point les exemples de génération spontanée ou d'hétérogénie, que d'habiles expérimentateurs prétendent encore aujourd'hui se produire sous nos yeux. Une question plus haute et même plus radicale se pose. De quelque manière que les forces vitales se transmettent dans l'ordre présent des choses, il s'agit de savoir si elles diffèrent substantiellement, essentiellement des forces physiques et chimiques, ou si elles ne sont pas une élaboration progressive de celles-ci. Or, tout physiologiste qui repousse l'ancien vitalisme, qu'il soit d'ailleurs hétérogéniste ou panspermiste, ne peut hésiter sur ce point. Dès que ce sont les atomes chimiques qui constituent le fond des organes, admettre que les propriétés vitales sont inhérentes à ces organes, c'est y voir un fond identique, avec évolution progressive de propriétés et de forces.

D'ailleurs l'expérience n'a-t-elle pas prononcé? Ne nous révèle-t-elle pas dans les origines de la terre

un moment où les forces se transforment pour passer à l'état de vie? Ici encore, nous ne voulons saisir que le certain. Nous ne remonterons pas jusqu'à l'éther, dans le vaste sein duquel se seraient formés, par condensation, nos atomes actuels. Nous passerons l'hypothèse de Laplace sur l'état de nébuleuse où se serait trouvé notre système solaire et d'où se seraient dégagés les planètes et leurs satellites. Nous pourrions en tous cas partir de l'état de fusion des éléments du globe ; mais l'observation des couches du globe, à elle seule, suffit pour démontrer que la vie n'a pas toujours paru sur la terre. Voilà un fait, et des plus remarquables, sur lequel on n'a point assez insisté. Les terrains tout à fait primitifs ne contiennent aucun vestige d'une vie organique. A un moment donné, cette vie était absente; il n'existait que les forces physiques et chimiques. A un moment postérieur, la vie apparaît, faible, peu développée, les archives géologiques l'attestent, puis elle ne cesse de s'étendre et de se perfectionner. L'évolution a eu lieu, peu importe comment, chose assurément difficile à découvrir, quoiqu'il ne soit pas interdit de garder pour l'avenir un espoir. Quel savant, en face de ce passage incontestable, voudra sortir, pour en trouver la

cause, du monde terrestre et cosmique? Ce serait abandonner les principes de l'inhérence, de la continuité et du progrès, pour retomber dans l'arbitraire. Le règne inférieur a visiblement fourni les matériaux, les forces pour créer les règnes supérieurs qu'il ne cesse d'alimenter. C'est une genèse dont on ne peut nier la réalité, et qui va au delà de ce que demandent nos hétérogénistes. Le progrès terrestre s'est fait lentement. Chaque degré de vie atteint sert à la nature pour monter plus haut. Darwin a puissamment envisagé ce développement de la vie. Tout n'est pas encore expliqué, mais la science est à l'œuvre et la voie est ouverte. Certainement il y a là un progrès prodigieux; ces nouvelles forces parcourent une évolution régulière et se perpétuent par la génération, la multiplication d'individus semblables. C'est là peut-être la différence capitale. Mais le progrès implique l'idée de nouveau. De l'homme au singe le pas est également difficile à concevoir, mais la puissance de la nature doit être prise sur le fait, et non restreinte par la difficulté de notre imagination à se la représenter.

Mais pourquoi, dira-t-on, la nature s'est-elle arrêtée? Je ne sais si l'on peut dire que la nature

s'est arrêtée. D'abord la vie se continue : en partant d'une condition meilleure, la nature épargne, agit avec économie. En outre, sa puissance progressive, créatrice ne se concentre-t-elle pas clairement dans le genre humain? Combien l'avenir nous réserve de merveilles! Cette force, qui fait franchir à une espèce ses propres limites, n'est-elle pas analogue à la puissance qui passe d'un règne à un autre? N'y a-t-il pas création dans les deux cas? Au surplus, les difficultés logiques opposées à un fait ne touchent plus la science ; elle est habituée à passer outre.

Il est plus sage d'approfondir les faits et de les féconder par la méditation. Quand on considère, avant l'apparition de la vie sur la terre, les atomes chimiques et les mouvements des forces élémentaires, on ne doit pas y voir seulement les propriétés, les mouvements, les forces qui sont alors en exercice. Il faut, selon la méthode moderne, les embrasser dans leur évolution, dans leur devenir. Qu'est-ce à dire? Avant de former l'eau, l'hydrogène et l'oxygène ont sans doute une aptitude à l'engendrer, et qu'est-ce qu'une pareille aptitude, sinon une tendance plus ou moins éloignée, qui se réalise dès que s'offrent les circonstances favorables?

L'eau, à son tour, est déjà plus rapprochée de la vie. Le mouvement chimique est un acheminement au mouvement vital. Dès le premier moment, on doit attribuer aux atomes, aux forces élémentaires, une série, je dirai une hiérarchie de tendances plus ou moins éloignées ou prochaines, concentrées dans leur état actuel, d'où elles font effort pour jaillir, pour engendrer progressivement ce qu'est, ce que sera la nature à jamais. Ainsi, on doit reconnaître chez les atomes, à certains d'entre eux, ou à leur ensemble, et, en remontant plus haut, à l'éther, s'ils en viennent, une tendance fort éloignée, fort indéterminée, mais réelle dans son genre, à vivre, à sentir, à penser. (M. Littré.) Ainsi éclate, dans la continuité du mouvement universel, la grandeur de l'être à ses plus humbles débuts.

CHAPITRE II

DES AMES EN GÉNÉRAL.

Tout est lié, tout est identique, un, dans l'univers; mais aussi tout est distinct, divers et multiple. Des systèmes de systèmes à l'infini, formant un système infini, voilà le monde de la science et de la métaphysique modernes. Considérons maintenant les êtres à part, pénétrons dans ces petits mondes jouissant d'une certaine indépendance au sein du grand. L'homme, on l'a dit depuis longtemps, est le premier et le plus merveilleux de ces *microcosmes*.

En tant que distincts, quoique non isolés au sein du grand tout, les êtres particuliers, tant qu'ils subsistent dans cet état, sont actuellement indivis, même indivisibles, relativement aux forces avec lesquelles ils sont en rapport; à cet égard ce sont des *atomes* ou des *individus*, car les deux mots sont identiques. On réserve le mot d'atomes pour les plus petits individus que considère ou suppose la chimie.

Il y a longtemps qu'on le répète, il n'existe que des individus dans la nature; cela est plus vrai qu'on ne l'a pensé jusqu'ici ; des systèmes d'individus, car l'atôme chimique lui-même ne s'aperçoit jamais seul, à la condition encore d'ajouter que l'individu le plus simple de la nature, l'atome, est déjà lui-même un système, l'absolument indivisible ne se pouvant rencontrer dans l'espace, dans la réalité; à la condition d'ajouter enfin que la nature entière forme elle-même un individu, et si on peut le dire, un atome immense.

L'individualité ou indivisibilité relative a un double caractère : elle tient ensemble toutes les parties de l'être, et elle les fait agir de concert dans une intime et mutuelle dépendance. Quand cette individualité est assez intime, assez forte pour être sentie, on l'appelle proprement une âme. Tel est le sens précis qu'on est habitué à donner à ce terme ; nous le conserverons, sans oublier que dans la continuité des choses tout renferme quelque chose d'analogue à l'âme, un principe interne d'action solidaire. Les affinités diverses des atomes chimiques, les propriétés si remarquables du cristal, qui, après une brisure, parvient à réparer ses pertes, et jusqu'au centre de gravité en mécanique,

tout montre cette analogie universelle. A plus forte raison ne peut-on méconnaître chez la plante un principe plus semblable encore à l'âme des animaux; chose curieuse, c'est à sa première origine, à l'état de spore, que la plante présente au plus haut point cette ressemblance.

Quoi qu'il en soit de l'usage des termes, nous allons considérer cette individualité supérieure, l'âme chez les animaux et chez l'homme. Au début du règne animal se présente l'âme la plus simple, la plus pauvre, la monade, une simple cellule vivante. On n'a guère fait la psychologie de la monade, de l'infusoire. Et pourtant quelle vie rapide, agitée! Ce qui en fait la faiblesse, la pauvreté, c'est que toute mémoire, par conséquent toute condition de développement paraît absente. De ce point de départ, la vie animale s'élance et franchit des degrés sans nombre. Ce sont en quelque sorte des associations de plus en plus complexes de monades réunies en une plus riche individualité. Les organes se multiplient, le travail physiologique se divise, les facultés se perfectionnent. La nature suit encore sa marche accoutumée de liaison continue dans la discontinuité. D'abord on a des tentatives d'association qui restent imparfaites; les individualités

primaires vivantes, elles-mêmes fort imparfaites, n'arrivent point à constituer complétement l'individualité supérieure : ce sont les zoonites (M. Lacaze-Duthiers). Chez les insectes, l'individualité supérieure est mieux formée, et toutefois il y a encore une certaine puissance, pour chaque section, de vivre hors des lois de l'être supérieur, au moins pendant un certain temps. Néanmoins, même chez le zoonite, ce ne sont pas des êtres simplement rapprochés, comme des poissons dans un vivier. Il y a donc, outre la vie de chaque zoophyte, une solidarité établie entre eux, par conséquent une individualité, une âme d'ordre supérieur, quoique faible encore. Il faut nous habituer à voir partout non-seulement la liaison des choses, mais une liaison complète; un individu qui en renferme, qui en possède d'autres, qui en est formé et qui néanmoins s'en distingue par une unité propre. C'est le cas déjà pour la plante avec ses branches, ses feuilles, ses cellules.

Plus haut dans la série, des milliards de monades, de cellules, associées en tissus, en organes, en appareils, représentent l'unité la plus parfaite, l'individualité la plus réelle, l'âme dans le sens le plus propre du mot.

Nous pourrions parcourir les diverses espèces d'animaux supérieurs; il y aurait là une ample moisson de curieux et instructifs exemples; mais, pour notre but, il vaut mieux passer immédiatement à la tête de la série, à l'homme. Les questions qui nous restent à résoudre offriront un plus vif intérêt.

CHAPITRE III

DE L'AME HUMAINE. ALLIANCE DE LA PHYSIOLOGIE ET DE LA PHILOSOPHIE.

Les physiologistes et les philosophes semblent se partager et quelquefois se disputer l'étude de la vie chez l'homme.

Tout le monde s'accorde à placer l'homme à la tête des êtres terrestres. Son organisation, prise dans l'ensemble, est la plus parfaite, son individualité la plus intime, son âme, la plus riche. En général, tout chez lui est humain, tout prend le caractère supérieur. Essayons de concevoir une idée précise de cette supériorité qui est réelle.

La sensation humaine n'est point la sensation du chien, du cheval ; elle n'est pas la pure reproduction cérébrale du phénomène. Elle est accompagnée de la raison, de la recherche de la liaison et des rapports des choses. C'est là proprement la pensée. De même les attachements de l'homme l'emportent par la durée, la délicatesse, le dévouement. Le

plaisir même s'élève avec ses objets : tel est le sentiment ou l'amour dans le sens général. L'activité de l'homme, éclairée par des motifs, libre sans être indéterminée ou arbitraire, représente le mode d'agir qu'on appelle la volonté. Pensée ou raison, amour et volonté, c'est là l'homme supérieur. Au degré où ses qualités se montrent, il les possède exclusivement. Aussi il a seul le sentiment de l'unité universelle, ce qui en fait un être religieux dans la force philosophique du mot, et en même temps il a seul le sentiment délicieux, enivrant de son indépendance au sein du grand tout, de sa liberté; il est une personne, il peut dire: *Moi*. Seul il possède le vrai langage, parce que seul il possède les idées générales et cette analyse profonde, métaphysique et métachimique, qui atteint les éléments universels des êtres. Seul il a la raison comme le vrai langage, seul il pense, si par pensée on entend l'opération réellement scientifique, parfaitement distincte, je ne dis pas séparée, de la sensation et de l'imagination, comme l'ont prouvé Platon, Descartes, Bordas.

Tout cela est incontestable, appuyé sur l'expérience. Quelques physiologistes et même certains philosophes ont disputé là-dessus, prétendant éga-

liser en tout l'homme et les autres animaux ou même le rabaisser au-dessous, comme Montaigne l'essaye ironiquement. Ces discussions sont arriérées. La vraie question est de savoir si les facultés supérieures de l'homme sont ou ne sont pas inséparables des facultés inférieures qu'il possède en commun avec le dernier des polypes, en un mot si son âme est ou n'est pas une âme organique. Or, peut-on désormais hésiter sur ce point? Les philosophes avaient séparé l'âme humaine de la nature; on retrouve jusque chez Hegel des traces de cette antique erreur; on peut dire que chaque progrès de la science l'y réintègre. Il y a chez l'homme hiérarchie des facultés, des différentes vies, mais dans une fusion harmonique. La supériorité de l'homme n'est point une objection. Est-ce que l'éléphant n'est pas infiniment supérieur à la pierre? La nature pourtant a pu s'élever de l'un à l'autre. Pourquoi ne s'élèverait-elle pas à un animal plus parfait? Sa puissance même n'est pas bornée à l'homme, et probablement, dans ses longs et mystérieux desseins, elle prépare aujourd'hui même la transformation de l'homme en un être plus parfait.

N'est-il pas visible d'ailleurs que la pensée proprement dite s'élève du sein de la sensation et la

suppose? N'est-ce pas la sensation qui amène à la pensée ses objets? Enfin la pensée est aussi un travail; elle consomme, transforme du mouvement, de la chaleur, de l'électricité. Elle se manifeste à l'aide de telle partie déterminée de l'organisme. La physiologie, science toute récente, éclaire déjà ces conditions organiques de la pensée et y répandra de plus en plus la lumière.

La pensée, l'âme, l'esprit est la fleur de la nature. Elle en est la concentration, la représentation, le miroir sensible et qui se voit lui-même. La supériorité de l'homme est réelle. Il doit être fier de cette supériorité et la cultiver avec soin. Mais pourquoi s'isoler? L'âme humaine est organique, elle est étendue. Dans l'enfance des sciences physiques et avant la naissance de la physiologie, la philosophie avait détaché l'âme du corps et l'y considérait comme une étrangère, mêmement comme une captive. L'âme agissait dans le corps, sans être dans l'espace. Qu'était-elle? Un être simple, un atome absolu, c'est-à-dire quelque chose de fort inférieur à l'atome chimique, et bien plus encore à la monade zoologique. Le rapport tel quel de cet indivisible ou atome à un organisme était tout accidentel; les actes que l'indivisible y accomplissait pouvaient aussi

bien être exécutés hors de cette union. Les philosophes reconnaissaient que l'on peut penser sans organe, sans cerveau. Où avaient-ils pris une pareille affirmation? Cette sortie violente de l'expérience autorisait toutes les aberrations. De là le caractère fantastique...

En face de ces conceptions, il n'est pas surprenant que la science moderne, à son début, ait montré une grande répugnance pour la philosophie et en ait rejeté les vérités mêmes à cause des conclusions précipitées et si contraires à l'expérience qu'on en avait tirées. C'est ce qui est arrivé au sujet de l'âme. Il y a des analyses admirables déjà chez les philosophes de l'antiquité, et les modernes n'ont pas laissé dépérir cet héritage. On doit le recueillir tout en laissant l'homme dans la nature, et en reconnaissant l'âme organique, l'âme réelle, la seule qui ne soit pas incompréhensible. Par réaction contre la philosophie et par la nature même de leur science, les naturalistes, les physiologistes n'ont pas assez fortement saisi l'unité, la personne, l'âme enfin. Il faut désormais que la philosophie et la physiologie marchent inséparables.

L'âme humaine est étendue comme l'organisme; elle l'occupe, elle le remplit tout entier, elle est

l'organisme même dans son activité la plus intime. Si elle est partout dans le corps, elle n'y est pas également. Elle est plus présente dans le cerveau, dans le cœur. Elle réside dans chaque partie, dans chaque organe. Elle est à la fois principe et résultat. Elle est une et elle est multiple. Chaque cellule a son unité, son individualité, son âme. Des milliards..... Il en est ainsi de chaque organe. On peut compter une âme cérébrale, stomachale, cordiale, une âme séminale, etc.; et l'âme générale, principale, vit de la vie de toutes ces âmes, s'en sert comme d'appuis et d'auxiliaires. Tout concourt, et l'expérience révèle des rapports qu'on n'eût pas soupçonnés. Par exemple, les organes sexuels semblent bien étrangers à l'exercice de la pensée et de la volonté. Pourtant, voyez les castrats : l'énergie du caractère, la vigueur de la pensée, la force des affections sont mortellement atteintes. L'âme humaine, comme toute âme un peu élevée dans la série, est une âme d'âmes, une individualité d'individualités. Nous avons dit qu'elle est inégalement présente dans les diverses parties du corps. On dirait aussi qu'elle se concentre alternativement dans telle ou telle partie, selon les facultés qu'elle exerce. Ainsi, dans la méditation profonde, la con-

centration la plus intense a lieu dans les hémisphères; quand elle s'abandonne aux plus tendres affections, c'est le cœur qui semble tenir le premier rang. On sait d'ailleurs les rapports étroits de ces deux centres, le cerveau et le cœur (Claude Bernard). Dans la souffrance, il y a un accroissement de concentration dans la partie malade. La conscience de soi, la jouissance intime de l'être nous donne la preuve de cette toute-présence de l'âme. Le sentiment du moi paraît surtout attaché à la réaction mutuelle du cœur et du cerveau. Que d'observations à recueillir, que de conquêtes à faire dans cette voie!

Chaque âme vient rayonner à la surface pour les autres âmes : ainsi fait l'âme de l'animal, l'âme surtout de nos animaux domestiques. Nous la voyons, nous l'aimons, nous nous faisons sentir à elle, mais seulement dans la mesure où leur âme propre est capable de percevoir. Plus noble et plus puissante, l'âme humaine s'exprime dans sa vérité et sa profondeur. Elle parle par le regard, par la voix, la physionomie, l'attitude, à l'âme des autres hommes. Elle tombe tout entière sous les sens... Le toucher même atteint l'âme. C'est l'âme que frappe sur la joue l'ennemi irrité; c'est l'âme frap-

pée qui bouillonne, éclate, et ne peut étancher sa vengeance et laver son injure que dans le sang de l'insulteur. C'est l'âme qui presse l'âme dans le serrement des mains amies. C'est l'âme qu'embrasse l'amant ravi sur une lèvre enflammée, le père sur le front virginal de son enfant.

Y a-t-il une réalité plus palpable, plus certaine? Mais on cherche les choses où elles ne sont pas. Voir ce qui est, rien que ce qui est, n'est pas un faible mérite. Un physiologiste profond, M. Virchow, a bien vu la nature composée de l'âme, de l'individualité; il a bien vu que toute individualité un peu élevée dépasse beaucoup l'atome et renferme une pluralité d'âmes. Il définit l'individualité ou l'âme « une communauté une ». Il y a longtemps, j'avais moi-même comparé la vie animale, née du jeu des organes, à un état politique. Il y a du vrai dans ces comparaisons, à condition de ne point affaiblir l'idée capitale d'unité. Virchow a vu aussi qu'il y a deux sortes d'unités à considérer : l'unité générale ou commune, et celle des composants. Où est alors, dit-il, le vrai individu dans l'homme? Et, chose incroyable, il penche pour accorder la vraie individualité à la cellule! Ceci choque violemment le sens commun. Comment, moi, qui me pose devant

les autres hommes, j'aurais moins de réalité qu'une des milliards de cellules que je renferme? Mais la cellule aussi est composée, et il ne s'agit pas de chercher l'indivisible absolu. M. Paul Bert le montre (*Cours scientifiques*, 10 avril 1869, p. 304). Dira-t-on que la cellule est mieux circonscrite? Mais si elle a sa pellicule, moi l'individu principal, n'ai-je pas mon enveloppe cutanée, qui se montre dans l'embryon aussitôt après la segmentation du vitellus? Il est parfaitement clair que si j'accorde à la cellule quelque vie propre, une sensation, peut-être une imagination, une mémoire, comme l'admet M. Pidoux, je n'ai une idée de tout cela que pour l'avoir constaté en moi. Mon âme est certes enracinée dans les âmes cellulaires, elles lui sont indispensables, mais elle n'en a pas moins une réalité supérieure ; elle est mienne à un titre plus intime. Virchow avait entrevu la vraie solution... Oui, en moi, dans l'unité de mon âme, je reconnais non-seulement une pluralité en général, mais réellement une pluralité, une hiérarchie d'âmes. Il faut s'habituer à cette idée d'âmes vivant à la fois pour elles et pour une âme supérieure ; ces sortes de vies concentriques peuvent s'emboîter à l'infini, et toutes à tous les degrés sont réelles. Il faut agrandir

nos conceptions à la mesure de l'infini, et à mesure qu'il se déroule devant les efforts persévérants de la science.

L'âme supérieure est proprement l'objet de la philosophie; les particularités et les conditions organiques de la vie sont plus spécialement l'objet de la physiologie; celle-ci s'arrête surtout à l'âme cellulaire. Dans l'organisme, la philosophie doit saisir l'unité, la physiologie la variété, le nombre. Mais rien d'exclusif et impossible de séparer.....

CHAPITRE IV

DÉVELOPPEMENT DE L'AME HUMAINE

Hegel présente les diverses formes par lesquelles passe l'âme humaine comme une succession d'âmes distinctes. De leur côté, plusieurs naturalistes ont dit que l'embryon humain, dans son développement, traverse tous les degrés d'organisation qui caractérisent les animaux inférieurs. Ce sont là des vérités incomplètes. L'organisme humain, à aucun degré de l'évolution embryonnaire, ne représente exactement les types inférieurs ; il leur emprunte quelques traits, indices peut-être du travail progressif des âges, mais il se distingue par un caractère propre, annonçant déjà l'humanité. Il en est de même de l'âme : quoiqu'elle ne manifeste pas dès l'origine tous ses attributs, elle est âme humaine dès le premier moment de l'animation du germe ; l'expérience ne permet pas d'en douter.

Remontons au premier moment de la féconda-

tion. On sait qu'elle résulte de la combinaison vitale du principe mâle avec l'ovule fourni par la mère. Le germe animé n'est encore à ce moment qu'une cellule; mais cette cellule diffère profondément de ce qu'elle était le moment d'auparavant, lorsqu'elle faisait simplement partie de l'organisme de la mère, et de ce que seront les autres cellules qui bientôt vont naître d'elle. Ces différentes cellules, parties d'un tout plus vaste dont elles ne peuvent d'elles-mêmes se détacher, ne possèdent qu'une âme élémentaire, subordonnée à l'âme supérieure; désormais, et par le fait même de cette combinaison de deux principes opposés, la cellule fécondée renferme cette âme supérieure, la véritable âme humaine. Par une coïncidence remarquable, un moment en cette cellule se rencontrent et l'âme élémentaire ou cellulaire et l'âme centrale ou humaine; celle-ci fait effort et se sert de la première comme base de développements. Tout part de la cellule, cela est vrai, mais non pas de l'âme cellulaire; cette âme et l'âme humaine sont contemporaines : ce sont pour ainsi dire les âmes cardinales. Celles des organes qui peuvent se métamorphoser et même disparaître avant la mort semblent avoir moins de radicalité, d'essentialité; c'est là vérita-

blement l'homunculus. On n'en saurait douter : là se rencontrent tous les attributs : la faculté d'aimer, de penser, de vouloir. En effet, après un rapide travail de formation plastique dont la science a saisi les étonnantes phases, paraissent successivement les organes et les appareils. Or, comment se représenter la formation d'un organe, sinon par la présence du besoin instinctif qui s'incarne dans cet organe propre à le satisfaire? Le cerveau, c'est la faculté de penser arrivant d'un état d'indétermination à une forme déterminée; de même, l'instinct de la propagation se réalise initialement par les organes sexuels. C'est ainsi que de l'âme concentrée tout irradie, tout se dispose à l'action. Là se rencontre la part de vérité contenue dans l'ancien vitalisme; ce système avait le tort de présenter le principe vital comme préexistant à l'organisation. Le principe de la vie est primitivement inhérent à la cellule mère, qui est déjà organisée, qui est un petit animal, et dans notre espèce un petit homme.

La vie et l'organisation naissent et se développent ensemble. Les facultés sont toujours inhérentes à un assemblage de molécules. Mais ce qui est vrai, c'est que les penchants et les instincts précèdent, dans le germe, les organes particuliers et en déter-

minent la formation. Que dis-je? des penchants héréditaires peuvent rester à cet état latent ou indéterminé, et passer une ou deux générations, et par exemple, transmis par le grand-père, ne se développer que chez le petit-fils.

Il n'est donc pas vrai de dire, avec certains physiologistes, que la vie est le résultat de l'organisation ou que l'âme est la fonction des organes ; c'est l'erreur inverse du vitalisme, c'est l'organe créant l'instinct, créant l'âme. Organicisme ! La vie et l'organisation sont inséparables et se produisent de concert. La vérité est la synthèse du vitalisme et de l'organicisme. L'âme se manifeste par les organes, et à son état de développement elle est caractérisée par l'ensemble des fonctions organiques; mais nous avons vu que l'activité de l'âme est antérieure à chaque organe en particulier. Lamarck a très-bien vu cette préexistence du besoin et sa puissance pour créer de nouveaux organes.

MM. Robin et Littré n'ont point approfondi le sujet en définissant l'âme ou l'esprit « l'ensemble des fonctions du système nerveux ». D'abord, l'esprit ne désigne ici que les fonctions supérieures, ce que nous pourrions appeler l'âme ou les âmes encéphalo-rachidiennes. Mais ces âmes sont-elles

séparables de l'âme cardiaque, etc.? Ces auteurs n'ont donc point vu l'unité supérieure, qui peut se concentrer dans tel organe, mais qui réside indivisément dans tout l'organisme. Il y a des animaux qui ont une âme sans avoir de système nerveux. Il est étrange que M. Littré n'ait pas considéré l'âme à tous les moments, dans le devenir qui s'étend de la naissance à la mort.

De ces idées fort incomplètes est née aussi cette comparaison, que l'âme est l'harmonie d'une lyre. Harmonie admirable, en effet, âme d'une lyre qui aurait construit les cordes de l'instrument, et qui en jouerait, ou plutôt lyre-musicienne, qui, après s'être construite, jouerait spontanément les airs les plus divers et les plus merveilleux.

Il faut entrer profondément dans la nature de chaque chose et ne point se borner à de vagues analogies. On a comparé aux combinaisons chimiques cette combinaison merveilleuse qui, du contact de l'ovule et de la liqueur séminale, fait sortir un nouvel individu. On peut saisir, en effet, quelques ressemblances, mais les différences l'emportent. Dans les combinaisons chimiques, les composés diffèrent considérablement de chacun des composants; le composé est dès le premier mo-

ment tout ce qu'il peut être. Traits caractéristiques qu'on ne retrouve nullement dans la procréation de la nouvelle âme.

Bordas, qui, par ses idées métaphysiques, touchait à toutes les vérités, qui avait réfuté le vitalisme abstrait, admis la matière vivante et sentante, aurait dû logiquement admettre l'âme organique. Ses principes théologiques l'arrêtèrent là comme ailleurs. Il croit trouver un argument en faveur de l'âme séparée... Argument qui prouve trop. Il n'y a là que l'intermittence d'une fonction.

CHAPITRE V

SUPÉRIORITÉ DE L'HOMME DANS LE RÈGNE ANIMAL.
RAISON, AMOUR, LIBERTÉ. UNIVERSALISME OU RELIGION
(TOUT CELA FORMANT LE PROGRÈS).
L'HOMME POINT DE DÉPART D'UN NOUVEAU RÈGNE
(PENSANT, LIBRE, RELIGIEUX).
DES AMES PENSANTES D'UN ORDRE SUPÉRIEUR.
CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

De ce que l'âme humaine est étendue, organique, de ce qu'elle vit de la vie animale et n'est point séparée du corps, il n'en résulte pas que l'homme ne s'élève pas fort au-dessus des autres animaux. Le règne organique, pour sortir de l'inorganique, n'en présente pas moins un ordre nouveau et d'incomparables richesses. De même l'homme présente un progrès analogue dans le règne animal lui-même, et nous montrerons qu'il est le point de départ d'un nouveau règne. Admettons par hypothèse que l'homme sorte du singe, dont le rapproche évidemment son organisation physique, il n'en est pas moins

vrai qu'un degré a été franchi, que la force expansive, progressive de la nature a formé un type plus parfait. La nature a passé par le singe pour arriver à l'homme, auquel sans doute elle ne doit point s'arrêter. Est-ce là confondre l'homme avec le singe (1)...?

Jusqu'ici j'ai exposé des vérités qui n'ont pas encore droit de cité dans le monde des esprits; mais j'ai pu m'appuyer sur des faits nombreux et bien établis. J'arrive maintenant sur un terrain plus difficile, plus infréquenté, et où se trouve pourtant, avec des vérités nouvelles et fort importantes, la base même des vérités précédentes. Il faut saisir des réalités, des âmes supérieures à l'âme humaine, qui devient le point de départ d'un règne nouveau. Je tâcherai de rester fidèle aux grands principes qui m'ont guidé, éclairé jusqu'au point où nous sommes. Moins que jamais j'ai l'idée de dogmatiser, me bornant à ouvrir quelques horizons nouveaux.

Toute âme est étendue avec continuité et unité dans l'étendue. Toute âme est composée, et elle est d'autant plus une et individuelle qu'elle est plus composée. La série animale nous offre une hiérarchie d'âmes de plus en plus composées et parfaites.

(1) Ici le manuscrit présente une lacune considérable.

L'âme supérieure se manifeste à l'aide d'âmes inférieures résidant dans les cellules et les organes, et dont elle est l'unité vitale. L'âme supérieure, par la génération, vient s'enter sur une cellule vivante dont l'âme inférieure lui sert de base pour développer l'ensemble de besoins et de facultés qui la constituent. La cellule vit en soi et pour soi; elle vit ensuite dans l'organe et pour l'organe, puis dans le tout et pour le tout. On a un ordre de vies et d'âmes qui se fondent dans l'individu complet.

L'idée réelle de l'âme ou l'idée de l'âme réelle est le centre de toute vérité philosophique : de là découle toute la révolution intellectuelle du XIX[e] siècle. C'est le point de jonction de la métaphysique et des sciences. Cette âme, liée par continuité avec le reste des êtres, nous présente dans la pensée une forme d'existence où l'être, replié sur soi, jouit de lui-même, se possède, se gouverne, en même temps qu'il sent sa liaison avec le tout.

Par la supériorité de la pensée, l'âme humaine nous apparaît au sommet de l'animalité. Mais cette âme nous offre-t-elle le dernier degré de la vie? Comme être pensant, l'homme ne commence-t-il pas une série? N'y a-t-il pas d'autres êtres pensants à la formation desquels il contribuerait lui-même?

Il serait alors comme la cellule pensante, l'individu primaire, d'où proviendraient, comme base des individus, des personnes non moins réelles et d'un ordre plus élevé.

L'expérience nous montre, en effet, chez les individus hommes une tendance à se grouper, à s'organiser, comme on dit, en corps collectifs, et par conséquent en âmes collectives. Ce terme de *collectif* est peut-être trop équivoque, quoiqu'on doive quelquefois l'employer par nécessité. D'une part, il ne caractériserait point la nature de ces âmes de nouvelle espèce, puisque l'âme humaine primaire est déjà elle-même une âme très-collective, très-composée; d'autre part, on attache à ce terme de *collectif* une idée de moindre réalité. Il est vrai que plusieurs écrivains de nos jours ont paru mieux comprendre la réalité de ces âmes, notamment pour ce qui concerne l'âme des nations et l'âme de l'humanité. Ce qui a laissé ces conceptions flottantes, c'est que précisément nul de ces écrivains ne partait d'une conception nette de l'âme humaine, cette cellule, base solide de ces organismes supérieurs. Dès lors, il n'y avait plus de liaison, plus de continuité analogique; et aussi n'a-t-on point saisi les rapports naturels de ces âmes

pensantes, de ces individus, de ces personnes de différents ordres. C'était là pourtant le point essentiel pour les sciences sociales.

Que l'humanité forme un être réel, une personne véritable, une âme distincte des âmes humaines primaires, quoique se manifestant par leur ensemble ainsi que l'âme humaine primaire se manifeste et exerce ses puissances par l'ensemble des âmes cellulaires et régionnaires, c'est une vérité qui ne pouvait guère exister, même à l'état d'instinct et de sentiment, tant que cet être réel parcourait les phases tout à fait primitives de son développement embryonnaire. Ce n'est guère que de nos jours que le sentiment de l'humanité est devenu un peu général. Dans les temps anciens, il ne vivait que chez les vrais grands hommes, les hommes de génie, les hommes-genre, en qui la vie propre servait de soutien et d'organe à la vie générale naissante. Tels les chefs religieux, Çakya-Mouni, Zoroastre, Isaïe, Jésus. Tels les grands philosophes, Socrate, Platon, les stoïciens. De nos jours même, l'humanité se forme plutôt qu'elle n'est formée; et, à supposer qu'un savant pût se flatter de l'embrasser dans toute sa réalité actuelle, ce serait encore une science jeune, imparfaite, et que son

objet aurait bientôt dépassée. Il faut se résigner à ces conditions d'une science dont le caractère variable et progressif apparaît à découvert. Il semble que les nations soient à un état plus avancé que l'humanité et que par conséquent leur physiologie puisse être aussi mieux déterminée. Cela est vrai dans une certaine mesure. Seulement l'ignorance de la théorie de l'âme en a empêché jusqu'à présent une étude vraiment scientifique, et, d'un autre côté, les nations sont de purs organes, leur âme est dès lors plus mobile, elle peut se transformer, disparaître même dans le sein plus vaste de l'humanité.

Comment pouvons-nous étudier ces âmes, ces personnes qui nous embrassent nous-mêmes, qui nous dominent par la puissance et la durée? Nous pouvons d'abord les étudier en nous-mêmes. Supposons les cellules de notre propre organisme douées de la pensée : elles pourraient, en se pénétrant, découvrir et leur âme propre et cette incessante action de la vie supérieure dont elles sont pénétrées et enveloppées. (Nous pouvons ensuite étudier ces âmes dans leur organisme, dans le sol qu'elles occupent, dans les rapports physiques qui en découlent.) Nous pouvons surtout les observer

par leur histoire, par leurs actes, en tant que nous en sommes témoins; car il existe des actes, par exemple, accomplis par des assemblées qui ont un caractère général et d'inspiration. Il est, à certaines époques, des courants d'opinions bien extraordinaires.

Nous ne pouvons pas espérer ici une science complète ; nous en avons donné une importante raison dans l'état naissant où se trouvent ces âmes supérieures, spécialement la plus importante de toutes, l'humanité. Il en est de non moins considérables. Pour en revenir à notre comparaison, la cellule de notre corps, que nous supposons philosopher dans son tissu ou dans son milieu liquide, perçoit quelque chose de la vie supérieure fondu avec sa vie, mais elle ne peut la percevoir pleinement, puisqu'elle n'y est point adéquate. Dans cet immense univers de l'organisme, elle, faible partie reléguée dans un point, peut-elle savoir ce qui se passe dans tous les organes, et comment la vie générale, résultat à la fois et principe, s'alimente de tout après avoir tout créé? Prenons même, pour rester dans une analogie plus prochaine, une cellule nerveuse, qui sert plus directement à la vie générale; elle n'aura qu'un retentissement lointain de ce qui

se passe dans les parties les plus reculées du système. Et toutefois, elle saisira quelque chose en vertu de l'unité et continuité. Cela suffit ; la métaphysique ou science générale la guide en ses jugements et inductions.

Telle est la situation de chacun de nous en particulier. Que chacun de nous donc soit modeste, mais n'oublions pas que la science s'ajoute à la science, que les cellules se transmettent leurs découvertes ; et enfin pourquoi nous interdire l'espoir d'une union plus intime ? Il est naturel de s'éclairer ici de l'analogie ; toutefois, elle ne doit pas être poussée trop loin. Dans la série, il y a continuité, mais progrès. Nous sommes, nous, réellement une cellule pensante. C'est comme un règne à part, dont nous occupons le dernier échelon. Des rapports plus intimes s'établiront sans doute entre l'homme et l'humanité, entre la personne primaire et cette personnalité plus puissante. Le progrès a déjà commencé en ce sens. Il ouvre l'horizon le plus vaste, il nous laisse entrevoir des lumières étonnantes, des félicités sans nom.

« Il nous sembla qu'un fluide nous enveloppait, que le principe de vie, rayonnant de chacun vers les autres, tenait enchaînées dans un commun lien

nos existences, et que nos âmes formaient entre elles, sans se confondre, une grande âme harmonieuse et sympathique. Une raison supérieure, comme un éclair d'en haut, illuminait nos intelligences. A la conscience de nos pensées se joignait en nous la pénétration des pensées des autres, et de ce commerce intime naissait dans nos cœurs le sentiment délicieux d'une volonté unanime, et pourtant variée dans son expression et dans ses motifs. Nous nous sentions plus unis, plus inséparables, et cependant plus libres. Nulle pensée ne s'éveillait en nous qui ne fût pure, nul sentiment qui ne fût généreux. Dans cette extase d'un instant, dans cette communion absolue, qui, sans effacer les caractères, les élevait par l'amour jusqu'à l'idéal, nous sentîmes ce que peut, ce que doit être la société; et le mystère de la vie mortelle nous fut révélé (1). »

Entrons d'un pas résolu et avec espoir dans la science nouvelle.

(1) Proudhon, *Système des contradictions économiques*, t. I, p. 107. Paris, 1846.

CHAPITRE VI

DE L'AME DE L'HUMANITÉ.

De même que dans l'homme les deux réalités les plus considérables sont la cellule, véritable atome animal, individu élémentaire, et l'individu complet; de même, dans l'ordre nouveau que nous cherchons à décrire, les deux réalités fondamentales sont les hommes d'une part et de l'autre l'humanité. Les réalités intermédiaires, familles, corporations, nations, sont d'un caractère moins fixe ; ce sont des organes de l'humanité.

Nous traiterons d'abord de l'humanité.

Pour en avoir l'idée, il faut embrasser tous les hommes dans la continuité du temps et de l'espace; il faudrait même embrasser l'avenir; et, avant tout, il importe d'approfondir la réalité de l'idée *d'espèce*.

Il règne une profonde analogie entre la manière dont la vie se développe et s'entretient dans l'indi-



vidu vivant par la multiplication et le renouvellement des cellules et la manière dont l'espèce se perpétue par la génération successive de nouveaux individus. A partir de la fécondation, l'impulsion vitale ne se ralentit pas; à partir du moment mystérieux de la formation de l'espèce, le mouvement générateur pousse en avant les générations nouvelles. Un savant naturaliste, M. Nægeli, conclut (*Cours scientifiques*, t. II, p. 803-4) : « L'espèce elle-même est un individu qui se développe par un changement continu, qui atteint, à travers ces modifications, une certaine limite, et à ce terme produit d'autres espèces. Elle est un individu qui se compose, comme l'arbre, d'innombrables générations d'individus partiels, qui disparaissent et reviennent.

» La conclusion des faits que nous avons signalés, c'est que tout dans la nature est individuel, depuis les atomes infiniment petits jusqu'aux corps célestes et aux systèmes de corps célestes, depuis l'atome infiniment simple jusqu'aux organismes que nous embrassons sous les noms d'espèces, de classes, de règnes. »

Toutefois, ici encore, l'espèce humaine, le grand individu, élève sa tête au-dessus des autres. Cette individualité ou unité qu'on peut apercevoir dans

la succession des individus végétaux et animaux reste fort simple, fort élémentaire. C'est plutôt un zoonite. Il leur manque d'avoir conscience par la tradition, de se créer des organes par l'association. Celle-ci apparaît, il est vrai, chez certaines races animales, mais elle ne dépasse point le plus bas échelon : « Les abeilles, les fourmis, les castors, fondent bien des ruches, des villages, des communes, comme les oiseaux voyageurs se forment en hordes, connaissent des directeurs, des chefs, des sentinelles et des mesures de sûreté admirables. Mais ces ruches, ces villages, ces communes et ces hordes voyageuses, demeurent sans rapports entre eux, isolés les uns des autres..... l'accession à l'unité sociale..... est réservée à l'homme et distingue l'espèce humaine de toutes les autres (1). » Au contraire, l'humanité a sa mémoire, comme elle a ses organes variés dans les sociétés de toute nature qu'elle embrasse. Elle a vraiment une conscience. Où réside-t-elle? demandera-t-on. Où réside la nôtre propre? Dans les cellules, dans le jeu de nos organes : elle n'en est pas moins la réalité

(1) Considérant, *Exposition du système phalanstérien*, p. 36, 3e édit. Paris, 1845.

suprême pour nous : elle circule pour ainsi dire dans les cellules, elle jaillit à chaque instant de leur action et réaction mutuelle. Elle se développe par eux (les organes), après leur avoir donné l'existence. Elle pense, elle a des motifs, elle est libre, elle est une personne.

Ainsi en est-il de même de l'humanité, de ce que certains auteurs ont appelé l'âme humanitaire, pour la distinguer de l'âme humaine élémentaire. Il est de ces courants qui, à certaines époques plus fécondes, semblent se répéter parmi tous les peuples civilisés : ce sont des mouvements de l'âme humanitaire. Il faut considérer que les fonctions supérieures sont intermittentes, ce qui n'empêche point la continuité de vie. En outre, nous ne saurions trop nous souvenir que l'humanité est bien jeune, et notre science plus jeune encore.

La génération est une fonction de l'espèce. D'abord elle n'est point accordée aux individus, mais au couple ; c'est une fonction sociale par excellence.

Soit que l'on parte d'un couple primitif ou que la force progressive qui a fait apparaître l'homme se soit exercée en plusieurs lieux ou à plusieurs époques, il n'en est pas moins vrai que les individus ainsi formés tendent de plus en plus à se rapprocher,

à réaliser ainsi cette âme commune qui est déposée en eux tous. C'est là le mouvement de la civilisation et l'intérêt de l'histoire. On peut la définir la création de l'humanité. Les grandes époques en marquent le développement progressif.

Les hommes et l'humanité se déterminent réciproquement. Nous participons à la vie de l'humanité et nous y contribuons. L'individu est armé de la force de l'espèce, il est revêtu de sa majesté. L'espèce vit dans l'individu et par l'individu. Et cette âme commune perpétuelle garde tout; ce qu'elle a tiré de son sein par la génération peut-il lui devenir étranger? Non, aucune force ne périt, et la vie éphémère de l'individu prend ici une valeur, une perpétuité dont il semblait par lui-même incapable. L'individu et l'humanité grandissent ensemble.

L'humanité a ses conditions organiques. L'âme humanitaire pense, et il n'y a point de pensée sans cerveau; mais elle se sert de nos cerveaux. Sa pensée à cet égard est une résultante ou mieux une combinaison active, combinaison d'opinions individuelles, d'opinions nationales, formant l'opinion vraiment générale. Il en est de même des sentiments. Il en est de même de la volonté, car l'humanité est

une personne consciente, un être libre. Nous ne faisons qu'entrevoir cette vie supérieure, nous en jouirons sans doute mieux un jour, mais déjà nous en tirons une lumière sur les rapports mutuels des hommes, de ce qu'on appelle vulgairement les individus et de l'humanité. Ce n'est point un rapport d'individu à individu de même ordre, un rapport d'homme à homme. Le mode d'agir de l'humanité à l'égard des individus hommes ou même à l'égard des nations, a nécessairement quelque chose de général. C'est plutôt une inspiration par exemple qu'une parole distincte. Ici encore, la physiologie nous prête le flambeau de l'analogie. L'âme humaine, dans les réactions morbides, dans les mouvements de joie, dans tout ce qui embrasse le tout, ne peut exercer une action isolée sur telle cellule ; ce serait agir comme une simple cellule. Elle réagit sur l'ensemble, quoique non pas uniformément. De même, supposons une opinion générale très-forte : elle n'agira point sur l'individu en lui traçant en termes exprès telle croyance, mais elle agira de telle sorte que chaque individu recevra seulement comme un mouvement profond, qui ne l'empêchera nullement de se faire des opinions, des systèmes, mais cela dans certaines limites et dans une certaine

direction. C'est ce qui fait que l'esprit d'une époque laisse partout son empreinte, et que les partisans comme les adversaires d'un système en ressentent également l'influence.

Quelle physiologie nouvelle se découvre ! Que de merveilleux attributs ! Que de vérités à conquérir ! Et, pouvons-nous ajouter, quel renouvellement de toutes les sciences et de toutes les institutions !

CHAPITRE VII

DES ORGANES DE L'HUMANITÉ. LES FAMILLES, LES ASSOCIATIONS, LES NATIONS.

Les individus, molécules intégrantes de l'humanité, l'humanité, principe et fin des individus, communiquent entre eux par des âmes intermédiaires, plus ou moins durables, parfaitement semblables aux organes du corps humain. Ce sont les organes de l'humanité, ses moyens de manifestation, ses instruments de progrès. L'unité riche et féconde n'est point l'uniformité.

Le premier de ces organes est la famille. Elle est constituée par l'union de l'homme et de la femme ; elle se complète par la naissance des enfants; elle s'étend par la consanguinité et l'affinité. Avec le couple humain se manifeste l'espèce, et la génération est une fonction sociale. La forte constitution de la famille est la première condition du progrès.

On parle souvent de l'esprit de famille, mais c'est

là dans le langage ordinaire une métaphore sans idée précise. Il faut dire que la véritable union de l'homme et de la femme est la création d'une âme réelle, qui, de deux individus et sans les détruire, en forme un nouveau et d'un ordre à part. On ne saurait trop se pénétrer de cette vérité : les âmes ont divers degrés de réalité. Suivant que l'union est plus ou moins parfaite, l'âme conjugale existe plus ou moins. Elle n'est souvent, comme chez les peuplades sauvages, qu'à l'état rudimentaire, à l'état de zoonite ; souvent elle avorte ou elle s'éteint au bout de peu de temps. Il est des mariages indignes de ce nom où elle n'a jamais existé. Les couples heureux, où la fusion est complète, brave le temps et le malheur, sont encore bien rares. Mais quelle joie pure, pénétrante, continue ! C'est là l'infinie supériorité de l'amour conjugal sur les voluptés éphémères et sans lien des âmes. Dans l'un l'homme s'élève et s'agrandit, il apprend la vie surindividuelle ; dans les autres, il est rare qu'il ne se dégrade pas au moral et au physique.

Pourquoi l'adultère a-t-il toujours été regardé comme un crime social ? Parce qu'il atteint l'âme conjugale, qu'il la brise ou en arrête la formation. Il est vrai, pour qu'il y ait adultère réel, il faut

qu'il existe une âme conjugale, mais alors le crime est grand.

Fille de l'amour, la famille est par excellence la société des affections. Par la naissance des enfants, de nombreux rapports s'établissent avec les liens les plus tendres et les plus doux. L'âme de la famille devient multiple. L'âme conjugale elle-même se transforme, et il y a comme deux sociétés : celle des parents et des enfants, celle des enfants entre eux. Sanctuaire béni des sentiments les plus forts, les plus organiques, qui sont dans le sang et croissent avec la vie. Quelquefois un même caractère se transmet aux descendants et crée comme une race particulière. Dans l'ancienne noblesse française, les Rohan, les Mortemart... c'est encore une âme secondaire.

Par l'extension de la famille ou des familles primitives, l'humanité a rempli la terre, où elle se trouve distribuée en races et nations. Comment s'est faite historiquement cette distribution? La question reste obscure, principalement pour les races. Nous les considérons ici comme des organes de l'humanité. Indépendamment de toute diversité originelle, la différence des climats, des lieux, des occupations, des habitudes, ne pouvait manquer

d'établir des divisions entre les hommes. Elles sont utiles et fécondes, pourvu que d'une part elles s'établissent sur des rapports d'opposition harmonique, et que d'autre part elles ne fassent point oublier l'unité supérieure qui relie toutes les races, toutes les nations. Tout doit prendre sa place, tout doit jouir de son droit, l'inférieur comme le supérieur. Les races se perfectionnent par un heureux mélange, et les plus humbles peuvent apporter leur tribut lorsque le souffle du progrès les touche et les relève. On assure que la race nègre, qui paraît la moins avancée, porte en elle des trésors d'affection et de dévouement.

Qu'est-ce qu'une nation? On s'est embarrassé pour trouver une définition exacte. Pour nous, il y a là une âme réelle, une personne de degré supérieur; il ne s'agit que d'en déterminer la nature. Nous dirons qu'une nation est une réunion d'hommes possédant en commun une âme politique. J'entends par là ce qui rend les hommes aptes et disposés à vivre sous un gouvernement à part. Une nation peut être opprimée, gouvernée malgré elle par des conquérants étrangers; tant que l'âme subsiste, la nation ne peut périr. Nous avons assisté de nos jours à un beau mouvement, le réveil des na-

tionalités. Nous avons vu renaître la Grèce, la Serbie, la Roumanie; nous avons vu se constituer l'Italie, la Belgique.

Les éléments qui contribuent à former l'âme politique sont très-variés. On peut compter la communauté de langue, de race, de religion, l'influence d'un même milieu, la nécessité de se concerter pour une défense commune, l'identité des intérêts de commerce et de production, et peut-être pardessus tout une grande passion qui, sous l'influence de différentes circonstances, s'empare d'une masse d'hommes, les lance dans une action commune et crée entre eux des liens permanents. On assiste en ce cas à la naissance même de la nationalité. L'âme de la Suisse n'est-elle pas née du serment du Grutli? La nation suisse subsiste depuis des siècles sans unité de langue, ni de race, ni de religion. Outre la noble passion de la liberté et le besoin de la commune défense, les lieux mêmes, cette rare collection de beaux lacs et de belles montagnes, paraissent avoir relié les habitants en unité nationale. La France a plus d'unité, l'Espagne peut-être en a trop. Membre de l'humanité, la nation est aussi un organisme dans un grand; elle a donc ses organes essentiels, sa capitale, ses grandes villes,

ses différentes classes d'habitants, et elle doit en tout offrir une riche variété. Aussi la différence même des religions, pourvu qu'elle ne soit pas extrême, offre un élément de vie, d'activité et d'émulation. En expulsant les protestants, par la révocation de l'édit de Nantes, Louis XIV fit une blessure à l'âme de la France. En fait de nationalité, comme en tout le reste, la véritable unité demande des oppositions, des contrastes, condition de la vie. Il faut un juste accord de la centralisation et du fédéralisme.

Buchez définit la nationalité par un but commun d'activité qui donnerait à chaque peuple une mission, une fonction particulière. Certainement, on voit les nations se passionner pour un but, pour une idée, et la poursuivre avec persévérance; mais ce but peut changer, d'autres nations peuvent le poursuivre concurremment. Ce qui est propre à une nation, ce n'est point tel ou tel but d'activité; tout ce qui constitue l'humanité est du domaine de toutes les nations, de tous les hommes; c'est bien plutôt une façon particulière d'exprimer les traits généraux, les tendances et les sentiments de la nature humaine. En cela l'esprit national devient l'auxiliaire du progrès. Qu'on prenne les sciences

modernes : assurément la chimie, la physique, la biologie, ne sont en soi ni françaises, ni anglaises, ni allemandes; et néanmoins on ne peut nier que le savoir n'ait chez chacune de ces nations un cachet particulier, et que le domaine entier de la science ne soit mieux cultivé par cette diversité d'aptitudes, mère de l'émulation, que par une séparation complète d'après laquelle, conformément aux idées de Buchez, la chimie serait uniquement le lot des Français, l'astronomie celui des Anglais, tandis que les Allemands seuls cultiveraient la physiologie. Il en est de même de la poésie et des arts, de la jurisprudence, des inventions et des mœurs : il y a un droit d'aînesse, le premier rang à conquérir ou à perdre.

Il y a aussi des degrés de vitalité, de force, d'achèvement dans les âmes nationales. Il est telle agglomération de peuples qui forment plutôt un zoonite qu'un organisme parfait : ainsi l'Autriche n'est point parvenue à l'unité et ne pourra peut-être s'arrêter même au dualisme; ainsi est-il probable que de la Russie actuelle, comme de la Turquie, se dégageront dans l'avenir plusieurs nationalités distinctes.

L'âme nationale a son enfance, sa jeunesse, son

âge mûr; elle peut avoir sa décadence; elle peut connaître la faiblesse, la maladie, la défaillance. À la fin de l'empire romain, le lien politique se dissout, les villes se détachent, s'isolent, et le sentiment de cette solitude donne l'épouvante aux contemporains. Elle a sa conscience; elle peut se relever après une chute par des efforts généreux. Il faut observer aussi que les fonctions supérieures sont intermittentes. Où réside l'âme nationale? comment se manifeste-t-elle? Elle a ses racines dans l'âme des habitants et en partie dans le sol même; de là elle se projette et vit en soi et pour soi. Elle est présente par tout le corps national, mais plus spécialement en telle ou telle partie. Elle agit avec plus d'intensité dans la capitale que dans les villes ou les campagnes. Elle se résume dans une assemblée, parfois dans l'âme d'un grand citoyen; celui-ci alors, élevé au rang d'organe de la nation, sent sa vie personnelle subordonnée, et s'arrache à lui-même pour ne vivre que de la pensée ou de la passion commune. Mais cette représentation par le plus grand génie est imparfaite, passagère; elle doit servir à enflammer, encourager, vivifier la nation, non à l'opprimer et à la subalterniser. Les états généraux de 1789, la

Convention dans ses grands moments, représentèrent l'âme de la France. Aussi, jusqu'à leurs derniers jours, les plus obscurs membres de ces assemblées conservèrent le sentiment qu'ils avaient participé à quelque chose de supérieur, et leurs contemporains étaient frappés de cette conviction empreinte jusque sur leur mâle et sévère physionomie. Mais tous les Français de cette grande époque participèrent plus ou moins à cette vie, qui ne fut nationale qu'à cette condition.

Les nations sont-elles des organes permanents de l'humanité, ou doivent-elles un jour disparaître pour faire place à l'État cosmopolitique rêvé par plusieurs sages? Nous croyons que le progrès politique tend à la fédération universelle; mais alors même des différences frappantes ne peuvent manquer de subsister par la différence des races et des climats. Sans disparaître, les nations ne subsisteront plus que comme des provinces dans l'humanité.

Une famille suffisamment constituée, un gouvernement pour établir un peu de paix, un peu de justice, voilà le double milieu le plus indispensable à l'homme. On a contesté que certaines peuplades sauvages eussent aucune trace de religion : il n'en

est pas, quelque grossière qu'elle fût, où l'on ne trouve quelque vestige de la famille et d'un lien politique naissant. Les hommes sont-ils rapprochés avec quelque sécurité, quelque loisir? Alors l'âme commune qui les unit, qui les a tirés de son sein, se manifeste sous mille formes, les enlace de mille liens, suscite pour la satisfaction du besoin social les âmes les plus variées. Des associations plus ou moins permanentes se créent pour la culture et le progrès de toutes les facultés humaines : sociétés religieuses ou églises, sociétés philosophiques et scientifiques, sociétés pour la culture des arts, sociétés industrielles et corps de métiers, associations pour le jeu, pour le plaisir. Plus l'individu devient fort et puissant, plus il se sent entraîné vers la vie commune et étend autour de lui les liens qui confondent sa vie avec celle de ses semblables. Chaque société a son esprit, son âme, qui saisit plus ou moins les membres, et quelquefois les absorbe, comme dans les ordres religieux, dans la célèbre Société de Jésus par exemple, cette Sparte du catholicisme. Parfois une assemblée même accidentelle, une réunion politique, électorale, sentira se développer dans son sein des courants électriques qui entraînent les assistants à leur insu et

les précipitent dans les résolutions les plus graves et les plus imprévues. Esprit fugitif, âme pour ainsi dire improvisée, dont l'influence sur la destinée des hommes peut être pourtant d'une importance décisive. Ne se produit-il pas quelque chose d'analogue dans ces bizarres réunions où les tables tournent et où les têtes ne sont pas toujours bien solides? On croit que les esprits des trépassés s'en mêlent, et il n'y a d'autre esprit que celui dont les assistants, en vertu d'une combinaison spontanée, ont fourni les éléments.

Parmi les associations de toutes sortes dont se sert l'humanité comme d'organes plus ou moins durables, les églises ont rempli dans le passé le premier rôle et rendu en somme d'éminents services. Anticipant sur la science, elles ont éveillé, cultivé dans l'homme le sentiment de l'unité universelle. Elles lui ont aussi enseigné l'humanité en franchissant les barrières des nations et des races. Ces bienfaits incontestables ont été trop mélangés. L'idée religieuse devait unir, le fanatisme religieux a semé des haines immortelles. La science recueillera l'héritage des religions, sous bénéfice d'inventaire.

Enfin, parmi les organes de l'humanité, nous

devons compter les grands hommes. Quoique tout homme soit en intime rapport avec l'âme de l'humanité, il en est où elle vit plus pleinement : ce sont les vrais hommes de génie, *les hommes du genre*, ceux qui ont fondé ou enrichi les sciences, les arts, les religions, ceux dont l'héroïsme a sauvé, glorifié les peuples. L'humanité progresse par les grands hommes et par les grandes nations. Les vrais grands hommes peuvent avoir un cachet national, mais ils doivent être les organes d'une idée ou d'un sentiment universel ; autrement leur grandeur n'appartient pas au genre humain. M. John Lemoinne a dit avec beaucoup de sens, en parlant de Wellington : « C'est un grand Anglais plutôt qu'un grand homme. »

CHAPITRE VIII

DE L'AME DE LA TERRE. DE LA VIE FUTURE.

Nous venons de parcourir, comme sur une échelle graduée, les différents ordres de réalités que nous présente le globe terrestre. Partant de l'atome ou individu chimique, le plus petit système qui paraisse doué de stabilité dans la statique des forces actuelles, nous avons vu, de la rencontre et de la combinaison des forces élémentaires, sortir des organisations, par conséquent des âmes de plus en plus parfaites. Outre les règnes de la nature généralement reconnus, nous avons vu se révéler le règne pensant, formé, comme de ses premiers éléments, des hommes cellules ou globules pensants, d'où sortent ces organismes supérieurs. Ce qu'on appelle l'homme individuel se trouve ainsi d'une part le couronnement du règne sentant ou animal, et le premier échelon du règne pensant ou personnel. Tout est étendu, toutes les âmes sont orga-

niques; mais les organismes diffèrent comme les âmes qui les animent.

Dans ces voies peu explorées, nous avons eu pour guide l'expérience directe, quoique difficile, et une certaine analogie dont le flambeau est surtout fourni par les vérités physiologiques récemment découvertes. Nous avons maintenant à coordonner ces recherches et à en tirer par l'induction une dernière conséquence.

Reportons-nous à l'origine de la terre, au moment où les éléments qui la forment s'isolent des autres substances cosmiques pour constituer un astre à part. La terre est, si l'on veut, un soleil, un assemblage de substances à l'état gazeux, incandescent. Qu'y a-t-il là? Ceux qui n'étudient les êtres que d'après l'ancienne méthode, et comme à un état fixe, isolé, répondront : Il n'y a que des forces physiques et chimiques. Ceux qui essayent de tenir compte du devenir, et qui, dans un état donné, cherchent à saisir les états futurs, qui voient l'être réel dans son évolution et ses tendances, ceux-là diront : Dans cette terre, il existe une activité inhérente qui se manifeste maintenant sous telle forme, et qui tend dores et déjà à des formes plus parfaites, à la vie, à l'organisation, à la pensée, à la

liberté, à un accroissement progressif de ces belles choses, et probablement à de nouvelles manifestations plus belles encore.

La vie, l'âme serait ainsi déjà sous les phénomènes physiques et chimiques, et peut-être agirait comme instinct à des époques où l'observation superficielle ne la soupçonne pas. Qu'on lise *la Terre*, de M. Élisée Reclus, un livre consciencieux qui résume si bien la haute science géographique, éclairée de l'astronomie et de la géologie. M. Gaudry (*Cours scientifiques*, t. III) voit dans l'ordre de succession des formes animales ce dessin plastique. Dans la symétrie des continents, dans la succession des formes, dans les rapports variés que les anciens observateurs n'avaient point saisis, il est difficile de ne pas apercevoir ce qui caractérise l'âme à ses débuts, l'âme instinctive, c'est-à-dire les forces physiques et chimiques reliées par une certaine unité de concours et de but. A examiner chaque détail, le physicien et le chimiste expliquent tout : à considérer l'ensemble et surtout l'évolution, ce qui est le propre de la science moderne, il y a place pour l'observation physiologique et philosophique. C'est l'âme sinon se créant, du moins perfectionnant son organisme pour se perfectionner elle-même.

Ce qui est ainsi présent dès l'origine, se manifestant d'abord par les forces physiques, et bientôt concurremment par un instinct plastique, appliqué à la configuration du globe, à la distribution des continents et des mers, n'est-ce pas déjà l'âme de l'humanité agissant au sein de son germe? On pourrait l'admettre, et en un sens cela est vrai. L'âme que nous considérons à ses obscurs débuts, dans la genèse et les métamorphoses du globe, est bien la même qui, dans l'humanité, s'élève à la pensée, à la personnalité. Mais on aura une vérité plus complète en comprenant l'humanité elle-même comme la partie la plus noble dans l'âme qui embrasse tout, et qui est incorporée à ce globe, et que nous pouvons appeler l'*âme de la terre*. L'âme de l'humanité serait à cette âme ce que dans l'homme la pensée ou l'âme cérébrale est à l'âme entière. On a d'ailleurs l'habitude de désigner souvent les choses par leurs parties les plus nobles. Encore une fois, sauf ces distinctions plus précises, on peut établir une sorte de synonymie entre ces expressions : l'*âme humanitaire* et l'*âme de la terre*.

Par cela seul que la science moderne s'appuie sur l'idée d'évolution et de progrès, les considérations d'avenir ne peuvent lui être étrangères. On a

le droit de poser les questions, de les entrevoir, alors même que la solution en est, pour le présent, inaccessible. Savoir, c'est prévoir. La prévision est en rapport avec l'état d'avancement des sciences. Ici bien des questions se posent, et elles offrent plus ou moins d'espoir de solution, suivant qu'on reste sur le terrain solide et déjà exploré des sciences physiques et naturelles, ou qu'on agite les problèmes de la physiologie et de la philosophie du règne pensant, à peine exploré.

Quel est l'avenir cosmique, physique de notre globe? Les physiciens nous disent : le globe se refroidit d'une quantité peu sensible, mais qui, après des millions d'années, le rendra impropre à nourrir des êtres vivants. Il passera à l'état de cadavre comme la lune. Nous devons attendre la mort de la terre. Les astronomes et les géologues sont plus rassurants; ils constatent que la terre, par suite de certains changements de position dans l'espace, a déjà passé par diverses alternatives de refroidissement et d'accroissement de chaleur. Cela peut prolonger la vie de la terre, mais finalement cet organisme doit périr, comme périssent tous les autres. Ce n'est qu'une affaire de temps.

Que deviennent les âmes dans cette destruction

des organismes? Et quand on n'admet que des âmes organiques, la destruction des uns n'entraîne-t-elle pas celle des autres?

La question de la vie future n'a pas encore été traitée selon les principes de la science moderne, et elle ne pouvait l'être tant qu'on n'avait point posé l'enchaînement des âmes et des organismes. C'est là un élément tout nouveau, qui permet d'aborder enfin un problème insoluble dans les anciennes conditions.

Ceux qui n'admettent que des individus isolés, matérialistes ou spiritualistes, aboutissent nécessairement, les premiers au néant, les seconds à une mythologie, comme le dit très-bien Hégel. Les matérialistes l'avouent sans détour, s'assurant ainsi le bénéfice de la logique. Dès que l'organisme, combinaison éphémère, ne tient à rien, on ne conçoit pas que l'âme ou la force de vivre qui lui est inhérente survive à sa dissolution.

Quant aux spiritualistes, leur âme séparée, si vague, si abstraite, devient aussi insaisissable après la vie qu'avant ou pendant la naissance. Les hommes les plus intelligents se livrent à la fantaisie. Jean Reynaud fait voyager les âmes inétendues, il leur accorde la faculté de mettre en mouvement les

molécules, etc., etc., confondant ainsi tous les ordres, l'action animique avec l'action chimique, etc.

Notez encore que la vie future accordée à ces âmes, qui ne sont pas même des atomes, doit ressembler à la vie actuelle, un peu mieux, un peu pis; ce qui devient d'une grande monotonie. J'ai connu une femme d'un âge très-respectable, d'un esprit indépendant et mère d'une famille des plus distinguées. Elle avait une certaine fatigue de la vie, et elle me disait avec une sorte d'anxiété : « Oh! monsieur, n'est-il pas vrai qu'après la mort on se repose pour toujours et qu'on ne recommence pas à vivre? » La vie future des spiritualistes, où c'est toujours la même chose, ne lui inspirait que de l'éloignement.

Gœthe, Humboldt et quelques hommes, à qui des circonstances favorables ont fait une existence harmonieuse, se montraient satisfaits de la vie présente, sans nul souci d'une autre à espérer. Toutefois la grande majorité des hommes se préoccupe de la suite de leur destinée, et ce sentiment n'est point à mépriser, il indique une tendance secrète de notre nature. Néanmoins les sentiments de l'homme sont si variables, si difficiles à démêler dans leur vraie

cause, qu'on ne peut s'appuyer beaucoup sur eux ni les élever au rang de preuves scientifiques. Pour moi, s'il m'est permis de citer aussi mes impressions, je ne me suis jamais préoccupé outre mesure du besoin personnel de survie, mais mon esprit a toujours repoussé l'idée de l'anéantissement des âmes comme une infraction violente à la loi de continuité, et comme un accident incompréhensible qui ôterait tout sens à l'histoire et pour ainsi dire toute réalité au monde dans sa durée. Que dis-je? avec cette discontinuité de toute vie supérieure, il m'a toujours semblé qu'il n'y aurait plus ni monde ni durée réelle. Dans l'intervalle qui s'est écoulé pour ma pensée entre la perte de mes anciennes croyances et la conquête d'une conviction scientifique, cette foi dans la continuité de la vie de la pensée n'a point faibli en moi et a suffi pour me garantir de toute sombre préoccupation.

Laissons-nous guider par la science pure, convaincus que la vérité, quelle qu'elle soit, est toujours le premier intérêt de l'homme. Ici d'ailleurs, et surtout ici, nous n'avons d'autre ambition que d'indiquer la voie de l'avenir, nullement celle de dogmatiser sur l'inconnu.

L'âme de l'homme a pour éléments et pour

aliments les âmes cellulaires et les matières organiques. Anéantissez ces matières et ces âmes inférieures, jamais l'âme humaine n'aura pu se produire; mais une fois arrivée à l'existence, elle fait partie d'un organisme, d'une âme supérieure, l'âme de la terre ou de l'humanité. Même avant sa naissance, elle faisait implicitement partie de cette âme supérieure; elle s'y trouvait en germe : tout nous dit qu'elle s'y retrouve très-réellement sous une forme nouvelle et dans les conditions d'une vraie vie future ou d'*une autre vie*.

En effet, si rien ne survivait de chaque âme dans le vaste sein de l'humanité, comment celle-ci aurait-elle une histoire, un développement progressif? En réalité, l'âme humanitaire, dans un état déterminé, vit aussi bien par les âmes qui ont marqué leur passage sur la terre que par celles qui occupent la scène actuelle du monde. C'est une vaste unité et continuité, où la diversité se maintient nécessairement, et qui ne laisse rien perdre de la force morale. On peut poser en principe que dans tout corps vivant chaque cellule qui disparaît laisse une trace plus ou moins forte d'elle-même, elle y laisse son âme. L'essentiel est donc de sortir des limites de la fausse individualité, et de bien comprendre

que l'âme humaine étant un organe, une cellule dans un plus vaste organisme peut, en quittant son organisme cellulaire, subsister dans la personne plus grande qu'elle a servi à manifester, et à la vie de laquelle elle participe encore d'une certaine manière.

Objectera-t-on que cette vie future n'est qu'une vie de souvenir? Ce serait là, ajouterait-on, une immortalité que le positivisme a déjà offerte à notre siècle et qui a obtenu peu de succès. Je ne veux pas discuter ici les enseignements du positivisme; nous y trouverions un pressentiment du vrai, avec beaucoup d'obscurité et d'incertitude. Restons dans la suite de nos propres idées. Pour un homme, vivre dans la mémoire éphémère d'un autre individu ou de plusieurs individus de même espèce, fût-ce pendant une suite de générations, ce n'est certainement pas un mode d'être qu'on puisse appeler la vie. Mais c'est tout autre chose de continuer de vivre dans un individu supérieur dont on fait substantiellement partie; c'est un changement de vie, non un anéantissement ni un simple souvenir dans l'acception ordinaire du mot. C'est une continuité de vie avec un simple changement dans les conditions d'existence. Si l'on veut une analogie tirée de la

mémoire, il faut la prendre du moins dans cette mémoire de l'individu pour lui-même, pour les époques antérieures de sa vie, mémoire qui se confond en quelque sorte avec l'identité personnelle. Moi, enfant, je vis avec mes actes, mes penchants, dans la mémoire de moi, homme, vieillard : il y a là un fonds substantiel, dont l'oubli momentané n'entraînerait nullement la perte. C'est de cette façon qu'on pourrait dire que chaque âme humaine survit dans la mémoire de l'âme humanitaire. Il y a même quelque chose de plus distinct, et l'on peut croire que les âmes qui continuent de faire partie de l'âme humanitaire participent, à leur manière, à son développement, à ses destinées ultérieures.

Je m'arrête, ne renonçant point à faire quelques pas à la lumière d'une sérieuse analogie, mais ne voulant rien donner à la pure imagination. Voilà donc un point établi, un commencement de preuve scientifique pour une vie future, rationnelle et intelligible, et que peut-être un jour l'expérience éclairera plus directement, plus profondément. La durée de la vie pour chaque âme humaine ne serait point mesurée par celle de son organisme individuel. Elle s'étendrait au moins autant que la vie de la terre et de l'humanité. Ce serait une durée de

plusieurs millions d'années, capable déjà de satisfaire le besoin d'être naturel à ce qui existe. N'y a-t-il rien au delà? Il n'y aurait rien, si l'âme de la terre, à la dissolution de son organisme actuel, n'était liée à aucun organisme supérieur, où sa vie pût à son tour être recueillie. En persévérant elle-même, en trouvant sa vie future, elle apporterait aux âmes particulières non-seulement la survivance, mais un nouveau mode d'existence; ce qui offre au progrès de tous des perspectives indéfinies et une admirable variété d'existences. Qu'y a-t-il de fondé ou de téméraire dans de pareilles conceptions?

CHAPITRE IX

DE DIEU.

Les planètes qui, comme la terre, circulent autour du soleil et sont emportées avec lui dans l'espace, sont composées des mêmes substances et ont sans doute passé à l'origine par le même état. Dans chacun de ces amas de matières cosmiques, il y avait donc aussi un ensemble de forces et un concert entre ces forces, une tendance à l'organisation et à la vie, par conséquent une âme. Il est vrai que rien ne se répétant dans la nature, les circonstances pouvant être plus ou moins favorables, une partie des corps simples de la chimie terrestre pouvant manquer ici ou là, d'autres corps simples qui nous manqueraient pouvant exister ailleurs, nous ne savons précisément quel genre d'âme se rencontrerait en chaque planète et jusqu'à quel point telle âme en tel lieu de l'espace solaire se serait élevée comme celle de la terre jusqu'à la pensée et à la

personnalité. Nous restons sur le terrain des conjectures. Comme nous savons toutefois que l'organisation tend vers la pensée, rien n'empêche d'admettre que des êtres intelligents existent ou existeront un jour dans les autres planètes; qu'un règne pensant s'y est formé ou s'y formera, et que là aussi des âmes humanitaires, sœurs de la nôtre, avec une riche variété de traits, peuvent exister. Certainement alors tout porterait à croire que des liens tendraient à s'établir entre ces âmes supérieures, et qu'elles formeraient par leur association un organisme et une âme d'un ordre encore plus élevé. Peut-être ces conditions se trouvent déjà réalisées dans beaucoup de lieux de l'espace infini, en attendant qu'elles le soient pour la terre et ses associées. On aurait un enchaînement d'âmes solaires, d'âmes de nébuleuses, de firmaments, à l'infini, avec des propriétés de plus en plus parfaites, une pensée suréminente ou quelque chose de meilleur encore que la pensée; car le règne pensant atteint sans doute à des hauteurs dont nous ne pouvons avoir présentement aucune idée.

Laissons maintenant ces conjectures, ces analogies, qui servent du moins à reposer la pensée dans sa course à travers l'infini, et arrivons à l'infini

lui-même. Là nous retrouvons une réalité suprême, insondable en soi, mais qui n'en est pas moins certaine. Nous atteignons sans conjecture le couronnement de la réalité.

Sans retomber dans les difficultés métaphysiques sur l'infini, nous rappellerons que l'infini est une conception plus familière qu'on ne croit à l'esprit humain, et que tout le monde admet au moins l'infini de la durée quant à l'existence future de l'univers, et en général quant à l'existence, aussi bien que l'infini de l'espace. Ce qu'il ne faut pas ici perdre de vue, c'est que l'infini, loin d'exclure l'idée de fini, la suppose. En effet, l'idée de fini correspond à celle de nombre et de discontinu ; or, c'est là un des éléments universels de la réalité, élément nécessaire pour déterminer, fixer l'unité, la continuité réelle. Ainsi, l'être infini n'est point l'être, la substance qui existerait ou pourrait exister seule. C'est l'être des êtres, l'âme des âmes, la substance des substances. Que l'on dispute sur la valeur du terme d'infini, il n'en est pas moins vrai que dans toutes les langues on désigne l'ensemble des êtres par une expression, celle de monde ou d'univers. Déjà ces idées d'unité et de continuité des êtres sont pour ainsi dire inhérentes à la science moderne; mais,

faute d'embrasser les choses dans leur réalité, on n'en a pas vu toutes les conséquences. La plus claire, d'après tout ce que nous avons vu, c'est que l'univers forme un véritable organisme, et par conséquent qu'il existe une âme universelle, se manifestant à l'aide de toutes les autres âmes, dont elle est le principe. Cette âme universelle, infinie, nous l'appellerons Dieu, quoique ce terme ait été souvent mal compris. Il n'en est pas moins nécessaire, et les religions à cet égard étaient un pressentiment de la vérité.

L'âme universelle ou divine est, comme toute autre âme, étendue, organique; elle est immanente au monde, l'indivisible ou atome-infini. Elle pense à l'aide de ses organes : les hommes, les humanités, les âmes de tout ordre; elle a à sa disposition tous les cerveaux du monde. Elle pense, dis-je, j'emploie ce terme faute de mieux, elle a tout le réel de la pensée; mais sans doute, par la loi du progrès, elle a un mode d'existence plus intime, plus profond, et que nous ne pouvons nous représenter. Dans le même sens, c'est un moi, une personne, entendant par là une liberté, une indépendance, une possession de soi infinie. On ne peut contester à Dieu le réel de la personnalité; il faut au contraire lui accorder

encore au delà. On entend répéter : la personnalité suppose un non-moi, éveillant le sentiment du moi ; or, l'infini, qui comprend tout, exclut le non-moi, donc aussi la personnalité. Ce sont là de ces vieux arguments formalistes qui ne gardent ni valeur ni sens dans la philosophie de l'expérience. Nous avons vu comment les personnes ou les âmes pensantes d'ordre supérieur se constituent et se manifestent à l'aide des âmes inférieures. Ainsi l'âme suprême est en rapport avec toutes les âmes sans exception. Ces âmes sont pour Dieu une partie de son moi et en même temps, si l'on veut, des non-moi, en tant qu'elles jouissent d'une vie propre, qui ne s'abolit pas dans son sein, où se recueille tout ce qui a vécu, où l'âme de la terre, dont nous interrogions les destinées, trouverait elle-même, dans un suprême cataclysme, un dernier et inviolable asile.

On voit ainsi dans quel sens est vraie l'antique formule que Dieu est tout et que tout est Dieu. Dieu, en effet, non-seulement vit dans tous les êtres, il vit encore par tous les êtres, et, si l'on supposait anéantis tous les êtres particuliers, il s'anéantirait lui-même, quoiqu'il soit tout autre chose que leur somme et leur collection. Mais cette vie, qui s'ali-

mente de la vie de tous, n'éteint pas, n'absorbe pas la vie particulière. C'est une dépendance mutuelle et réciproque. Nous, faibles humains, nous sommes parties de Dieu, nous sommes, dans le plus faible degré qu'on voudra, nécessaires à Dieu, comme le globule du sang, la cellule et ses parties, les os, les cartilages, sont nécessaires au moi humain. Serait-ce donc là s'égaler à Dieu, se confondre avec Dieu? Nous en sommes toujours infiniment éloignés quant au degré de perfection. Tout est Dieu, disent les esprits superficiels ; oh ! alors l'homme est Dieu, le caillou est Dieu. Oui ! comme un cil vibratoire, un fragment de cheveu, d'épiderme, d'ongle est la personne humaine.

Le Dieu réel n'a point préexisté à la matière et à la force de l'univers ; il n'est point créateur dans l'acception ordinaire du mot, quoiqu'il soit le principe premier, central, de tous les mouvements, de toutes les transformations, et que son action, formant un tout harmonique avec les actions de tous les êtres particuliers, ne soit absente d'aucun phénomène. Il est le plus parfait des êtres et en même temps il progresse avec tous les êtres, il est dans la nature et dans l'histoire.

Le Dieu réel n'est point un législateur, un mo-

narque, comme l'anthropomorphisme se le figure. L'âme universelle, comme toute âme de quelque élévation, est une âme d'âmes hiérarchisées, synthétisées ; c'est, comme la nôtre, une âme fédérative, une âme républicaine. A cet égard, l'être le plus humble est en un sens l'associé, le collaborateur de Dieu ; l'âme divine est le lien de la société ou république universelle des mondes.

Le Dieu réel n'est pas loin de chacun de nous, puisque, pour employer une vieille et belle formule, c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être. Il tombe déjà sous l'expérience. Nous l'atteignons par la raison, par le sentiment, par l'infinité de nos désirs. Nous rencontrons partout les principes universels, des lois générales, une raison infuse, une règle inhérente à tout être, qui nous révèle l'unité rationnelle du tout. Bien plus, si nous étudions les sciences dans leurs principes, dans leurs rapports, les sciences deviennent de la théologie. Mais la raison et le cœur nous le dictent : ce n'est là qu'un commencement, nous balbutions seulement le nom ineffable. Notre cœur, qui se dilate par l'amour, appelle de plus intimes, de plus puissantes communications. A mesure que notre vie individuelle se développera, et que nous vivrons

de la vie plus pleine de l'humanité, nous jouirons de la présence de Dieu avec plus d'intimité et de douceur.

Toutefois il ne faudrait pas tomber dans le mysticisme anthropomorphiste, qui a été jusqu'ici l'écueil des religions du passé. Les religions ont cherché un rapport intime avec Dieu, et là n'est point leur erreur, mais elles ont cherché, promis un rapport comme d'une personne à une personne de même ordre. C'est là proprement la manifestation divine jusqu'ici enseignée aux hommes, la révélation particulière, le miracle. Rien de plus faux, je dirai même de plus inintelligible. C'est vouloir que l'âme humaine ait des rapports cellulaires, agisse comme simple cellule; que l'âme humanitaire agisse comme une âme humaine, comme un simple homme. Ainsi, on rabaisse Dieu non pas même à la taille de l'humanité, mais à la taille de l'homme; on fait de Dieu, non plus la pensée des pensées, mais une cellule pensante. Il faut s'élever bien au-dessus de ces idées. Il faut concevoir une inspiration profonde, diverse sans doute dans les différents individus, mais une et universelle dans son action, et agissant au fond intime des substances. J'indique plutôt comment

Dieu n'agit pas, que je ne prétends expliquer comment il agit. Notre pensée a néanmoins où se prendre, et si elle s'abîme, c'est dans l'infiniment intelligible, comme notre cœur se fond dans l'infiniment désirable, avec l'espoir de le goûter sans fin de plus en plus.

La théologie réelle indique Dieu, elle le fait sentir. Elle progressera avec les sciences, avec les sentiments de l'homme et de l'humanité. Elle doit aujourd'hui se contenter de poser le grand principe ; elle ne saurait avoir la prétention de mesurer, de jauger Dieu. Nous renvoyons à la scolastique du passé cette espèce de théométrie, ambitieuse et stérile occupation des théologiens ordinaires.

LIVRE IV

LES SYSTÈMES

CHAPITRE PREMIER

LA PHILOSOPHIE NOUVELLE ET LES ANCIENS SYSTÈMES.
LA PHILOSOPHIE PROGRESSIVE.

La vraie philosophie est la philosophie du progrès : à ce titre, elle est elle-même soumise à la loi du progrès, elle est une science progressive, en évolution comme la nature qu'elle doit faire connaître. En effet, la loi du progrès embrasse tout, les réalités, les connaissances, les sociétés. Les anciens systèmes avaient la prétention d'être complets, ils étaient fermés. Hégel a retenu ce défaut ; il se flatte de donner la philosophie absolue, et ses disciples, le prenant au mot, l'ont proclamé le Christ de la philosophie. Après lui, l'esprit philosophique pouvait se reposer, il n'avait plus qu'à perfectionner quelques détails. Panthéistes, athées, spiritualistes, matérialistes, tous ont leurs formules définitives, et un credo philosophique facile à mettre dans la mémoire. L'idée du progrès est absente de la métaphysique

de Spinoza, et le dogmatisme de la forme correspond à cette fixité de la doctrine et des choses. Leibnitz, Condillac, Bordas, ont de même leurs principes arrêtés, inflexibles.

Puisque la réalité même se transforme et parcourt successivement des degrés divers de perfection, il faut bien que la science se transforme aussi pour la suivre. Ajoutez que la réalité, même à un moment donné, a des aspects infinis et ne sera jamais saisie tout entière par le plus grand génie. De là cette nécessité d'un développement de la science. L'ancienne métaphysique aura de la peine à accepter ces idées; elle croira qu'on introduit le scepticisme dans la science, qu'on ébranle tous les principes. Mais précisément le scepticisme, quand il est sérieux, profond comme chez Hume et Kant, est un appel à l'esprit d'examen, un stimulant qui pousse aux recherches, aux vérités nouvelles. L'idée du progrès, appliquée à la philosophie, fait au scepticisme sa juste part. Le fameux doute de Descartes doit être appliqué, non une fois pour toutes, comme le père de la philosophie moderne l'a cru, mais toujours et partout.

La chimie, la physiologie sont dans une évolution telle que celui qui veut se nourrir des vérités de cet

ordre est obligé de temps en temps de refaire son éducation. Est-ce que pour cela ce ne sont pas des sciences? Est-ce que la connaissance des corps simples et des organismes ne s'accroît pas, ne s'enrichit pas sans cesse? Plût au ciel que la philosophie en fût là, et que tous ses changements fussent désormais des progrès!

Cependant l'erreur commune à tous les anciens systèmes n'empêche pas qu'ils ne rentrent malgré eux sous la loi du progrès; ils ont servi de préparations. Ils se trompaient en se présentant comme l'organe complet et à son point de perfection; ils étaient du moins comme des organes destinés à prendre leur place dans le corps vivant et toujours perfectible de la science.

Ici se découvre la seconde marque de la philosophie réelle. Non-seulement elle est une science progressive, toujours ouverte, elle doit encore offrir ce caractère de comprendre en soi, transformées, assimilées, toutes les philosophies, je dirai aussi toutes les grandes idées religieuses du passé. Voilà ce que nous voudrions indiquer brièvement.

CHAPITRE II

LE SPIRITUALISME ET LE MATÉRIALISME.

Qu'est-ce que le grand débat du spiritualisme et du matérialisme, sinon une séparation violente des éléments également essentiels de la réalité complète? Il y a dans tout être un principe intérieur d'action, principe qu'on appelle une âme dans les êtres supérieurs; mais dans tout être aussi se rencontre un principe de détermination et d'étendue, l'élément matériel qui assigne à son action une place fixe et déterminée dans l'espace. Quelle est cette étrange obstination à mutiler la réalité? Lorsque j'entends le matérialisme avec ses amputations, ses exclusions arbitraires, je suis tenté de me faire spiritualiste; lorsque j'entends le spiritualisme avec ses abstractions, ses subtilités, je suis tenté de me faire matérialiste. Bordas et Buchner ont entrevu l'avenir

quand, inspirés par la méthode dialectique érigée en principe par Hégel, ils ont compris la nécessité de réunir les deux éléments opposés dans une intime harmonie. Mais Bordas a failli dans l'application en retombant dans les anciens errements spiritualistes. Buchner, à qui le terme de matérialiste ne plaît pas, n'a secoué qu'à moitié l'ancien matérialisme, précisément parce qu'il fait de la matière la substance, et de la force une simple propriété. Assurément la force est aussi substantielle que la matière ou l'étendue; elles sont mutuellement propriétés l'une de l'autre, formant une parfaite unité.

Le matérialisme recommande l'expérience, mais une expérience étroite, bornée au présent, à l'individu isolé, au phénomène fugitif. Il tombe dans l'empirisme, dans un sensualisme étroit. Le spiritualisme relève l'usage de la raison, mais il place les forces, les âmes hors des conditions du temps et de l'espace; il peuple le monde d'êtres fantastiques. Il se perd dans un rationalisme exclusif, dans un mystique idéalisme.

Avons-nous besoin de montrer que la conception de la force-étendue, de l'âme organique, avec ses différents ordres, réunit, combine, réconcilie dans

une sphère supérieure ces systèmes et ces méthodes antagonistes? L'idée du Dieu réel que nous avons exposée fait de même à l'égard des anciens systèmes des déistes, des athées et des panthéistes.

CHAPITRE III

LE THÉISME ET L'ATHÉISME.

Quelle est la part de vérité ou de réalité que le déisme a saisie et par laquelle il a exercé un empire, en partie légitime sur les esprits? C'est qu'il existe un être suprême, cimentant l'unité du monde et de la science, et que cet être a l'attribut de la pensée et de la personnalité? Rien de mieux. Le tort était seulement de séparer cet être du monde, de le priver de tout organisme, de le reléguer hors de l'espace et du temps, enfin de ne pas concevoir que Dieu jouit d'une personnalité d'ordre bien supérieur à celle de l'individu homme.

Et l'athéisme, quels avantages, quelle part de vérité lui ont aussi assuré une durée dans le monde intellectuel? Car, enfin, c'est aussi là un produit naturel, historique, de l'esprit humain, qui a son rang et sa valeur. Il faut laisser les déclamations, les anathèmes d'un prétendu intérêt religieux ou

social. L'athéisme a été la négation hardie et courageuse d'un Dieu capricieux et arbitraire; il a été inspiré par cette idée très-vraie que le monde a en lui-même tout ce qu'il lui faut pour subsister, sans avoir besoin d'un être extramondain soustrait à l'expérience. Eh bien! nous aussi, nous rejetons un Dieu à l'étroite et capricieuse personnalité, le monarque, le législateur despote à la manière orientale : nous admettons l'immanence; à cet égard et devant le passé, nous sommes athées, sauf aussi à considérer comme athées les anciens déistes, qui tuent Dieu à force de le défigurer. On est toujours l'athée de quelqu'un. Le jeune christianisme était athée pour le vieux monde païen. Un Dieu organique et cosmique doit satisfaire les athées raisonnables, en suppléant ce que leur négation conservait d'exclusif et je dirai d'antihistorique, par conséquent d'antihumain.

CHAPITRE IV

LE PANTHÉISME.

J'arrive au panthéisme. Comme système de l'unité universelle, il a une grandeur égale à l'immense part de vérité qu'il renferme; il compte des noms très-illustres dans la science, et les fondateurs des plus fameux systèmes religieux sont tous inspirés d'un panthéisme mystique. Visiblement, les idées que nous avons exposées contiennent toute la vérité de ce grand système. Peut-être même ira-t-on jusqu'à prétendre que ces idées ne sont que le panthéisme même. Certes, nous n'avons peur d'aucun mot, et si l'appellation était fondée, nous l'accepterions de tout cœur avec la tradition des grandes autorités qu'elle comprend. Toutefois nous croyons que le panthéisme, tel qu'on l'entend généralement et tel que les philosophes illustres dont nous parlions l'ont exposé, ne renferme pas la vérité tout entière. Nous ne sommes

donc point portés à en prendre le nom ; il vaut mieux dire simplement la philosophie, comme on dit l'astronomie ou la physique. Quant à la tradition, nous préférons l'accepter tout entière, sans répudier aucun produit sérieux de la pensée humaine, pas plus le matérialisme ou l'athéisme que le déisme, le panthéisme ou le spiritualisme.

Que reproche-t-on au panthéisme tel qu'il s'est constitué historiquement? On lui reproche, non sans motif, d'exalter l'unité aux dépens de la multiplicité, de sacrifier les réalités inférieures à la réalité suprême. Prenons Spinoza, Hegel. Ils abaissent en effet le particulier devant le général, et le résultat est également d'affaiblir toutes les réalités, la supérieure et les inférieures. Le Dieu de Spinoza et de Hegel, quelles que soient les différences qui les séparent, est un Dieu abstrait, dépouillé de personnalité. Ajoutons que nul panthéiste n'a pris son point de départ dans la nouvelle science physiologique, où le premier type du vrai se montre avec éclat. Hégel sépare arbitrairement la nature et l'esprit, comme si l'esprit ne faisait point partie de la nature. Dans la philosophie réelle, il existe un organisme suprême, l'univers éternellement uni à l'âme universelle. Les esprits particuliers en

forment comme le système nerveux, dont les humanités planétaires, stellaires, etc., seront les centres. Par ces organes, Dieu arrive à la conscience de soi-même et de tout. Il existe comme moi universel, absolu, non-seulement sans abolir les autres personnalités, mais en ne pouvant se manifester qu'avec elles et par elles, quoique infiniment supérieur à chacune. N'est-ce pas l'harmonie universelle de l'individualité et de la communauté? La philosophie moderne, telle que nous croyons qu'elle est appelée à se constituer, comprend le panthéisme, mais en le rectifiant. Elle embrasse tous les systèmes. Elle ne peut exclusivement porter le nom d'aucun d'eux. Elle doit désormais s'appeler la philosophie.

CHAPITRE V

LA PHILOSOPHIE NOUVELLE ET LES RELIGIONS RÉVÉLÉES.

Outre les systèmes proprement dits, elle doit comprendre, expliquer les idées enveloppées sous les symboles religieux, car encore une fois ces idées, même les plus erronées, sont un produit de l'esprit, et par conséquent participent à la réalité, puisque l'erreur ne saurait être la pensée du pur néant. Les symboles qui se rapportent au théisme et au panthéisme se trouvent naturellement expliqués par ce que nous venons de dire : la part de vérité se dégage d'elle-même. Restent les idées et les symboles du polythéisme. L'enseignement chrétien, qui les flétrit du nom d'Idolâtrie, nous a appris à n'y voir que des conceptions et des représentations également monstrueuses. N'y a-t-il pas là cependant une raison d'être? On voit chaque nation, chaque cité, chaque famille se faire un Dieu na-

tional, un Dieu protecteur de la ville, de la tribu, du foyer domestique. Eh bien! la science nous montre en effet, dans le règne pensant, des personnes d'un ordre supérieur; et qui empêcherait de donner les noms de dieux secondaires, de demi-dieux aux âmes nationales, aux âmes des tribus, mieux encore à l'âme de l'humanité? Certes il y avait dans ces cultes si critiqués un sentiment religieux très-légitime, car l'homme doit apprendre à cultiver dans son âme l'union avec la famille et avec la patrie, comme avec l'humanité et Dieu. Le culte même des grands hommes a eu son fondement, car le génie de l'humanité s'est tout spécialement révélé, incarné en eux.

Il résulte de là un dernier caractère qui distingue éminemment la philosophie nouvelle : c'est une philosophie profondément historique, comme tout l'esprit moderne. Nous avons vu chez Malebranche le mépris de l'ancienne métaphysique pour l'histoire. Le matérialisme et l'athéisme sont obligés de partager ce mépris, au moins pour une grande partie du développement antérieur de l'humanité, les religions par exemple. Ils n'y voient que désordre et folie. Le sens historique, aujourd'hui si répandu, réagit contre ces systèmes : il les empêchera

de s'étendre. Le terme du développement religieux ne peut être l'athéisme, il n'y aurait ni série ni progrès.

L'esprit historique a déjà exercé sa légitime influence sur la philosophie contemporaine, notamment dans les écoles de Saint-Simon, d'Aug. Comte. La conception d'une humanité et d'un Dieu plus réels s'est fait jour aussi dans les écrits de MM. Pierre Leroux, Enfantin, Tourreil, Fauvety, Scholten, Tiberghien, même de Proudhon et de Feuerbach, en ce qui concerne l'humanité. Puissent les efforts de tous les penseurs consciencieux conduire à bonne fin ce renouvellement de la philosophie qu'appellent le vide des âmes et l'aride interrègne des croyances religieuses !

CHAPITRE VI*

CONCLUSION. MORALITÉ SUPÉRIEURE DE LA RÉVOLUTION PHILOSOPHIQUE CONTRE LE FAMEUX OPTIMISME EN HISTOIRE.

* Ce chapitre n'a pas été écrit.

251

LIVRE V

LA MORALE

CHAPITRE PREMIER

IDÉE DE LA SCIENCE MORALE. LOI UNIVERSELLE DE L'ÊTRE. DU PROGRÈS DE LA MORALE.

Toute grande doctrine philosophique et religieuse est par elle-même, par ses principes premiers, par l'inspiration générale, une méthode de penser, une morale, une politique. Comme il n'y a point de système absolument faux, il n'y a point de philosophie absolument immorale; mais la philosophie qui embrasse complétement les réalités peut seule enfanter une morale réelle et complète. Nous voudrions au moins ici en tracer l'esquisse, de manière à vérifier, à confirmer par l'application les principes de la révolution philosophique.

(La morale a le plus important objet; elle expose les règles d'après lesquelles l'homme doit se con-

duire dans toutes les situations de la vie. Elle guide les individus, les familles; elle est le flambeau du législateur, elle provoque la réforme et le progrès des institutions.)

Être le plus possible, être de plus en plus, telle est la racine même de l'activité universelle, la tendance la plus générale qui se découvre au cœur de toutes les substances et tient essentiellement à la nature des choses. C'est aussi le profond moteur de l'activité humaine, et plus la raison est éclairée, plus elle obéit à cette grande et universelle loi de l'être, à laquelle se ramènent d'elles-mêmes toutes les règles morales. En effet, être le plus possible, être de plus en plus, cela embrasse la conservation et l'accroissement de toute réalité. On appelle lois, en général, les conditions nécessaires d'après lesquelles s'accomplissent les phénomènes, les actes. Les lois morales, celles d'après lesquelles l'homme doit régler sa conduite, sont les conditions nécessaires de la conservation et du progrès des êtres. Exposer ces lois, y soumettre la vie humaine tout entière, tel est l'objet de la science des mœurs, la *morale* ou *éthique*.

Ce qui sert, de quelque manière que ce soit, à la conservation et au progrès des êtres est un *bien;*

ce qui l'empêche, ce qui détruit ou dégrade l'être, est un *mal* (1).

(1) Ici se termine le manuscrit du travail que la mort a interrompu. Nous n'avons trouvé que les titres du projet de la seconde partie. Nous les imprimons : ils donnent quelque idée du plan de l'ouvrage. (*Note de l'éditeur.*)

CHAPITRE PREMIER. — Idée de la science morale, — Loi universelle de l'Être. — Du progrès de la morale. — Loi, Bien, Mal, Droit, Devoir, Ordre. — Méthode expérimentale en morale.

CHAPITRE II. — Du libre arbitre en lui-même et dans ses rapports avec la loi. — Optimisme. (Il faut nous prendre dans le mouvement de la vie.)

CHAPITRE III. — De la conscience et de la loi (Intérêt, Devoir). — Du mal et de l'optimisme.

CHAPITRE IV. — Des systèmes philosophiques dans leur rapport avec la morale (y compris la morale indépendante).

CHAPITRE V. — Principes de la morale individuelle.

CHAPITRE VI. — Morale sociale. — Rapports d'individu à individu.

CHAPITRE VII. — Lois de la famille. — Amitiés. — Des corporations.

CHAPITRE VIII. — Morale politique. — Rapports du citoyen et de la nation. — Rapports des nations entre elles (Moralité politique, Tolérance).

CHAPITRE IX. — Morale économique (le luxe).

CHAPITRE X. — Morale religieuse (et premièrement rapports avec l'humanité et avec Dieu).

257

DE LA CERTITUDE

DE L'HISTOIRE ÉVANGÉLIQUE

Vie de Jésus, par Ernest Renan, de l'Institut. Treizième édition, revue et augmentée. Paris, 1867. — *Nouvelle Vie de Jésus*, par Strauss, traduite de l'allemand par MM. Nefftzer et Dollfus. Paris, 1866. — *Études sur les origines du christianisme*, par A. Stap. Deuxième édition. Paris, 1866. — *Jésus, portrait historique*, par Schenkel; traduction française. Paris, 1865. — *Sinaï et Golgotha*, par Græetz, traduit par M. Maurice Hess. Paris, 1867. — *Histoire de Jésus de Nazara*, par Keim, t. I. Zurich, 1867 (en allem.).

Il y a quelques années, un libre et consciencieux critique, M. Havet, écrivait ici même : « Jésus est le seul homme historique qui n'ait pas d'histoire... ceux qui nous parlent de Jésus (les évangélistes) ne le connaissent pas, ils l'imaginent (1). » Encore aujourd'hui c'est le sentiment général parmi les personnes qui joignent à quelque instruction une pensée indépendante. On croit que la critique, appliquée aux Évangiles, n'en laisse rien subsister de certain ; on le croit et l'on en prend volontiers son parti, en répétant avec M. Strauss : « Le résultat négatif est la chose essentielle (2). » Qu'im-

(1) *Revue* du 1er août 1863, p. 590-591.
(2) *Nouvelle Vie de Jésus*, t. I, p. 12.

porte que Jésus ait été homme de telle ou telle façon? Ce qui importe, n'est-ce pas d'avoir réduit en poudre les documents par lesquels on prouvait qu'il est Dieu?

La science, dans ses progrès récents, a dépassé le point de vue un peu étroit de M. Strauss. Si elle est obligée encore de se retourner de temps en temps contre l'orthodoxie qui la harcèle, détruire ne lui suffit plus. La critique négative, maniée avec tant de vigueur par le célèbre écrivain allemand, a sans doute une incontestable portée religieuse et sociale; nous l'acceptons pour notre part, mais comment s'y arrêter, s'y résigner? Non, il n'est pas interdit de restituer à l'histoire ce personnage extraordinaire que l'on appelle Jésus; il n'est pas interdit d'aimer, d'admirer, en connaissance de cause, l'âme peut-être la plus grande qui ait honoré le genre humain.

On a pu, avec quelques fossiles, reconstituer la flore et la faune des âges écoulés : et l'on ne pourrait pas, à l'aide de documents, altérés et tronqués si l'on veut, mais nombreux et détaillés, ressaisir la trace vivante d'un héros de l'idée! La difficulté capitale était de traiter scientifiquement ces matières. Depuis Richard Simon et Spinoza, inspirés

de la libre philosophie de Descartes, la difficulté est vaincue, et la science jusqu'à nos jours n'a cessé de marcher de conquête en conquête; c'est un travail séculaire, dont l'honneur, pour la plus grande partie, revient à l'Allemagne. Jamais l'érudition ne s'est montrée aussi riche, aussi variée, aussi bien armée d'ingénieuses et excellentes méthodes (1).

D'où vient cependant que l'accord est loin d'être fait entre les savants, et que l'opinion continue de flotter incertaine sur le rôle et le caractère de Jésus, et, par suite, sur les origines du christianisme et la part qui lui revient dans la nouvelle civilisation? Suivant nous, un profond et radical malentendu, dernier reste des préjugés théologiques, en est la cause; c'est lui qui éternise le doute et frappe de stérilité les meilleures conquêtes de la science. En signalant un mal invétéré, dont les productions récentes les plus remarquables ne sont pas exemptes, nous montrerons qu'on ne peut espérer de remède que par un renouvellement de la critique. A la profonde érudition de la théologie allemande il faut

(1) Les lecteurs de la *Revue* n'ont pas oublié les intéressantes études de M. Réville, publiées dans les livraisons du 1er mai 1863, des 1er mai et 1er juin 1866. Nous supposerons ces recherches connues.

joindre le ferme bon sens, la vigueur de l'esprit laïque. Il est temps qu'il intervienne efficacement avec l'indépendance absolue de la pensée. Restée presque étrangère à la phase préparatoire de la critique, la France, qui représente le mieux l'esprit laïque, est peut-être appelée à conclure sur ces questions d'un intérêt si grave et si général.

I

Le scepticisme, en fait d'histoire évangélique, a toujours triomphé de l'opposition radicale qui règne, pour les récits comme pour la doctrine, entre le quatrième Évangile et les trois premiers, désignés collectivement sous le nom de synoptiques. Tant qu'on se croit obligé de les concilier, ou simplement de les laisser subsister ensemble, ils ne peuvent que s'annuler, se détruire mutuellement. Toute certitude reste en suspens. Si dans son enquête M. Strauss eût nettement séparé les synoptiques et Jean, son arsenal d'antinomies évangéliques se fût par ce seul fait au moins réduit de

moitié. Mais M. Strauss ne voit que les contradictions de détail, il les relève avec une implacable minutie : il ne saisit point l'opposition par groupes et par masses, qui, en simplifiant le problème, met sur la voie de la solution.

La nécessité de faire un choix entre des autorités contradictoires, inconciliables, a été sentie de bonne heure ; et l'Allemagne théologique, par une secrète affinité de doctrines qui remonte à la Réforme, se porta d'abord du côté de Jean. Schleiermacher et ses amis faisaient bon marché des synoptiques, dont ils jugeaient le Christ tout à fait inférieur ; mais, en perdant le quatrième Évangile, Schleiermacher, spinoziste mystique, eût cru perdre son idéal religieux : « Comment, s'écrie-t-il dans ses *Discours sur la religion*, une manière de rabbin juif, avec ses sentiments philanthropiques, ses bribes de morale socratique, quelques miracles ou choses soi-disant telles et le talent de débiter des sentences et des paraboles bien tournées (car enfin il ne resterait pas autre chose, et même il aurait encore quelques folies à se faire pardonner) ; comment un tel homme, qui ne fût pas allé à la cheville de Moïse ou de Mahomet, eût-il pu produire ce prodigieux effet de fonder une nouvelle religion

et une nouvelle Église? Voilà le problème qu'on nous jette sur les bras quand on repousse le quatrième Évangile. »

Retenons ce jugement de Schleiermacher; il exprime la pensée favorite de la théologie protestante et ce penchant pour le mysticisme johannique dont elle n'a pu entièrement se détacher. Au grand honneur de la science, la question de pure érudition n'en a pas moins suivi son cours et aujourd'hui le procès est vidé. Chaque progrès de l'exégèse est venu saper, au profit des synoptiques, l'autorité du quatrième Évangile (1). On a vu les partisans de l'authenticité, vaincus par l'évidence, céder l'un après l'autre, en devenir même d'habiles et redoutables adversaires, comme MM. Scholten, Réville, Davidson, ou bien comme MM. Ewald et Weisse, poursuivre le combat avec de telles concessions, de telles réserves, que la défense équivaut à un abandon. On rencontre, dans la dernière édition de M. Renan, un pareil hommage à la science. C'est là une phase décisive en même temps qu'une belle

(1) Outre l'ouvrage de M. Scholten, analysé dans cette *Revue* par M. Réville, voyez une excellente étude de M. A. Stap, résumant les travaux de Baur, Schwegler, Zeller, Kœstlin, Volkmar, Hilgenfeld : *Études sur les origines du christianisme*, 2e édition (Paris, 1866).



victoire de la critique : des maîtres célèbres se sont courageusement arrachés à d'intimes préventions. S'ils se sont arrêtés à moitié chemin, ils ont du moins placé la science, pour ainsi dire, sur la pente de la vérité.

Entre tous, Baur, l'illustre chef de l'école de Tubingue, a répandu sur le sujet une lumière que nul effort n'a pu obscurcir; il a frappé au cœur l'authenticité du quatrième Évangile. Il a pleinement démontré que l'auteur, sorte de théosophe à la manière de saint Martin, imbu des théories gnostiques de son temps, expose dans le cadre d'une histoire évangélique une doctrine profonde, originale, mais étrangère aux croyances des premières communautés chrétiennes, encore adhérentes au judaïsme; ce qui l'a conduit à remanier systématiquement, à changer avec une extrême liberté l'ancienne tradition dont les synoptiques avaient conservé le dépôt. L'apôtre Jean, le pêcheur de Galilée, le compagnon de Pierre, probablement l'auteur judéo-chrétien de l'Apocalypse, cette *Marseillaise* religieuse, n'a pu composer un évangile gnostique, contemplatif, en opposition flagrante avec l'Apocalypse, et ne remontant guère plus haut que la moi-

tié du second siècle (1). C'est l'œuvre d'un inconnu qu'on peut appeler le deutéro-Jean. Avant tout, les faits sont pour lui des symboles d'idées, et au besoin il en invente, témoin le miracle des noces de Cana et la résurrection de Lazare, dont les synoptiques n'offrent pas de trace. D'ailleurs, si l'on tient compte de l'époque où parut le deutéro-Jean, aussi bien que de la nature de ses récits, on ne saurait même leur accorder la valeur d'une tradition postérieure, et ils ne conservent plus aucune autorité historique. Telle est du moins la conséquence qui sort des travaux de Baur et qui tend de plus en plus à s'imposer.

Cependant, malgré sa rare pénétration, Baur n'aperçut, ne mit en évidence que la moitié du fait. Abusé par ses vues trop systématiques sur le développement du christianisme, il se représenta le deutéro-Jean planant dans les pures régions de la théologie, au-dessus des passions et des luttes ardentes des anciens partis de Pierre et de Paul qui avaient divisé les premiers disciples de Jésus; en sorte que ces grands combats du judéo-christia-

(1) Quelques critiques autorisés gardent des doutes sur l'authenticité de l'Apocalypse ; mais personne ne conteste que cet écrit n'exprime les croyances du parti de l'apôtre Jean et qu'il n'ait été composé avant la prise de Jérusalem. Or, dans la question, c'est là point décisif.

nisme ou pétrinisme contre le paulinisme n'auraient plus été alors que des souvenirs. En cela Baur se trompa radicalement, comme il se trompa en méconnaissant la réelle grandeur du parti judéo-chrétien: double erreur qui a paralysé les découvertes de Tubingue. De quelque manière qu'on explique le fait, il est certain que le deutéro-Jean ne se désintéresse nullement des rivalités de l'âge primitif; loin de là, il prend parti, il s'engage à fond. C'est un pauliniste déterminé, même un ultra-pauliniste, acharné à combattre, à extirper le judéo-christianisme et à rabaisser son chef, Pierre. Cet ultra-paulinisme qui touche à la gnose du second siècle, il le met sans hésiter dans la bouche de Jésus, il le couvre de son autorité. Pour introduire le dogme nouveau, il ne suffisait pas d'inventer des symboles pour les théosophes d'Alexandrie, il fallait renverser, défaire l'histoire avec laquelle le dogme primitif était indissolublement soudé. Les faits les mieux avérés de la vie de Jésus, le baptême reçu des mains de Jean, le discours de la montagne, les promesses, les encouragements judéo-messianiques aux disciples, les grands traits de la Passion, le dernier repas pascal, la défaillance de Gethsemani, l'interrogatoire devant Caïphe, le cri déchirant sur

la croix, tout le corps enfin de la première et vraie tradition était absolument inconciliable avec le type antijudaïque, antimessianique du Logos incarné, tel que l'avait conçu le hardi fondateur de la gnose orthodoxe. Il était donc condamné à remanier l'histoire de Jésus, à tout changer, même le théâtre de sa vie publique. Aussi, quoi que prétendent M. Reuss (1) et M. Stap (2), la perpétuelle contradiction des synoptiques par le deutéro-Jean est très-volontaire; elle est préméditée, et elle enveloppe les moindres détails avec une habileté, une persévérance extraordinaires. Nul doute que l'auteur du quatrième Évangile n'ait son système de théologie à faire prévaloir; mais en même temps il poursuit un autre dessein intimement lié au premier : il veut obscurcir, effacer l'ancienne tradition, il écrit une véritable contre-histoire. C'est une entreprise audacieuse, dont le succès n'est pas moins étonnant que la conception (3).

Nous touchons ici au vice intime de la critique actuelle, et nous pouvons constater un des plus

(1) *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, t. II, p. 299,

(2) *Études sur les origines du christianisme*, p. 258 et 284.

(3) Voyez pour les preuves notre récent écrit : *la Révolution religieuse au dix-neuvième siècle*. Paris, 1868.

curieux phénomènes de l'histoire littéraire. Quoiqu'on n'en ait pas découvert la cause génératrice, ni mesuré la profondeur, l'incompatibilité de Jean et des synoptiques a été signalée, développée, et l'on conteste ouvertement que le quatrième Évangile puisse passer pour un document historique. La question cependant est-elle résolue, l'autorité des synoptiques est-elle acceptée franchement et sans réticence comme base de certitude? Au contraire, le deutéro-Jean qu'on croyait abandonné ressuscite plus fort, semble-t-il, que jamais. Il n'a rien d'historique, on l'accorde, on le démontre, et néanmoins seul il aurait compris la grande pensée inspiratrice du Maître ; à lui seul il faudrait demander ce qu'a été Jésus comme Messie. Mais l'idée messianique, c'est le centre vivant, le nœud pour ainsi dire des traditions et des récits que nous ont conservés les Évangiles, savoir, ce qu'a été Jésus comme Messie; c'est la vérité des vérités sur son histoire ; c'est ce qui donne à tout le reste le caractère et la physionomie. Si le deutéro-Jean, en ce point, l'emporte sur ses devanciers, son autorité se relève invincible ; les synoptiques sont frappés de suspicion, et le conflit, qu'on croyait terminé, s'éternise.

On en voit une preuve frappante chez un profes-

seur distingué de Strasbourg, M. Colani, qui a traité à part la question capitale, la question messianique (1). Il est de ceux qui n'hésitent pas à retirer toute valeur historique au deutéro-Jean. « C'est en me servant, dit-il, exclusivement des trois premiers Évangiles ou des synoptiques que j'aborde ce sujet. Aucune personne au courant de la critique ne s'en étonnera. » Assurément on ne peut rien demander de plus formel : et pourtant l'ouvrage entier de M. Colani n'accuse d'autre but que d'étaler les ignorances, les préjugés, l'aberration profonde des synoptiques ; de bouleverser, de renverser leurs témoignages les plus certains, pour tout juger à la mesure de l'Évangile johannique déclaré finalement « le plus évangélique des Évangiles... Avec lui nous avons l'âme » ; il est vrai, « nous n'avons plus le corps, ni par conséquent la physionomie (2). » On prendra donc le corps chez les synoptiques, l'âme chez Jean ; c'est-à-dire qu'on formera un composé inintelligible, monstrueux, tout en dépensant beaucoup de science et d'esprit. Certes ni l'âme, ni la vie, ni la grandeur morale ne manquent aux synop-

(1) *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, 2e édit. Strasbourg, 1864.

(2) Comparez page 233 avec page 72.

tiques, et l'on pourrait sans paradoxe rétorquer en leur faveur le jugement de Schleiermacher.

Écoutons encore M. Scholten, un des maîtres autorisés de la critique hollandaise. Impossible de saper avec plus de force et de précision que lui le caractère historique du deutéro-Jean, et pour la doctrine il en fait purement un gnostique modéré du second siècle. Après cela il ne l'en élève pas moins, pour l'intelligence de la pensée de Jésus, au-dessus de tous les apôtres et de tous les évangélistes. Nous mettons le passage entier sous les yeux du lecteur; il peint au vif ce mélange, qui n'est pas rare chez les théologiens protestants, d'extrême liberté quant à la lettre de l'Écriture et d'un culte toujours religieux pour la personne du Messie d'Israël: « Le vieux symbole apostolique, avec lequel le quatrième Évangile est en contradiction presque sur tous les points, nous montre assez que cet Évangile fut bien reçu comme Écriture sainte, mais qu'il ne fut pas compris. Ce n'est qu'à la Réforme, et même encore alors avec de nombreux malentendus, que Paul reconquit dans l'Église une autorité réelle; mais en retrouvant en quelque mesure la pensée de Paul, on fut bien loin de discerner clairement celle de l'Évangile johannique.

Qui remarqua alors que cet Évangile ne parlait ni de la conception miraculeuse, ni de la descendance de David, ni de l'institution de la sainte Cène, ni du retour de Christ pour le jugement, et qu'une parole comme celle-ci : « En ce jour vous ne m'interrogerez sur rien », renverse tout le principe protestant de l'Écriture *unica norma fidei*? Cet Évangile appartient, quant à ses principes, à l'Église de l'avenir, qui apprendra de lui à s'émanciper de toute tradition, fût-elle apostolique, et à s'en tenir à cet esprit de Jésus qui permet de s'élever même au-dessus de maint précepte que Jésus adressa à ses contemporains et non au monde. Quand le jour sera venu où, instruits par l'esprit de vérité lui-même, les chrétiens « n'interrogeront plus Jésus », on ne disputera plus sur la Bible et sur les Évangiles, comme si les plus hauts intérêts de l'humanité dépendaient de manuscrits tracés depuis dix-huit siècles. Qui donc, voyant par l'exemple du quatrième Évangile que l'on peut *s'écarter sur tous les points de l'histoire, traditionnelle*, et cependant « avoir la vie par la foi en Christ », pourrait encore exclure de la chrétienté ceux qui ne retrouvent pas toujours dans la tradition évangélique la pure empreinte de la personne réelle de

Jésus? En ce jour-là, la seule question de laquelle dépendra la qualité de membre de l'Église sera celle-ci : « Avez-vous l'esprit de Christ? » et non plus : « Croyez-vous à sa conception surnaturelle, à ses miracles, à sa résurrection corporelle, à son ascension visible? » Ainsi se réalisera l'idéal du grand inconnu qui, plus qu'aucun apôtre, a compris le maître (1). »

Peut-être, dans cette page éloquente, l'éminent professeur de Leyde surfait un peu l'idéal du deutéro-Jean, très-élevé, très-libéral même pour son époque, mais dont le merveilleux, sans parler du reste, dépasse celui des synoptiques. Il y a de l'anachronisme dans cet enthousiasme. Pour en revenir à la critique, nous retrouvons la thèse contradictoire de M. Colani : On n'obtient la vraie pensée de Jésus qu'en mettant en lambeaux la tradition qu'on avoue seule historique.

Pourquoi cette étrange insistance? Pourquoi la science protestante, reculant devant ses propres conquêtes, ne consent-elle pas à s'affranchir de l'Évangile johannique, dont elle anéantit métho-

(1) *Étude historique et critique sur le quatrième Évangile*, traduit du hollandais par M. Réville (*Revue de théologie* de Strasbourg, années 1864, 1865 et 1866).

diquement l'autorité positive? C'est qu'avec les synoptiques, quand on les prend dans leur vérité naïve, sans les torturer arbitrairement, il faut accepter un Jésus judéo-chrétien, je veux dire qu'il faut voir en lui un réformateur social aussi puissant, aussi original que le réformateur religieux. C'est là ce qui explique la vie et la mort de Jésus, ce qui fait pénétrer dans la nature complexe du christianisme; mais c'est là ce que les théologiens imbus du mysticisme de Luther, singulier mélange d'un libre penseur et d'un moine, ne veulent reconnaître à aucun prix. Sur ce point Baur et M. Strauss sont aussi intraitables que MM. Ewald, Colani on Schenkel. Sous le nom de judéo-christianisme ils rabaissent, ils repoussent l'idée de ce que Jésus appelle la palingénésie (1), et qu'on appellerait aujourd'hui la Révolution : idée qui fut l'âme de l'ancien prophétisme jusqu'à Jean-Baptiste et que le Messie attendu par Israël avait pour mission de réaliser.

Nous croyons l'esprit des nouvelles générations fort éloigné de ces préjugés d'école, et la vérité synoptique, à mesure qu'elle se dégagera, aura

(1) Matthieu, XIX, 28. Conf. Luc, XIX, 11.

d'autant moins de peine à se faire accepter, qu'elle doit en quelque sorte rajeunir le personnage de Jésus, en montrant en lui l'ardent et intrépide initiateur de la démocratie moderne. Sortie du nuage gnostique, pauliniste, johanniste, la figure du plus noble rejeton d'Israël, de l'héritier des prophètes, de celui qui vint accomplir le mosaïsme social et religieux, brillera pour la première fois d'un pur et incomparable éclat. Jésus agit sur ce principe que le progrès moral doit précéder, susciter tous les autres, et en cela il reste notre modèle. Nul cœur comme le sien ne fut dévoré de la soif de la justice, de la fraternité humaine, de l'amour des faibles et des déshérités, et il se crut prédestiné à établir sur la terre ce règne de la justice, du bonheur et de la vertu qu'il appelait le règne de Dieu. C'est là, au fond, le messianisme, le judéo-christianisme primitif. Prendre résolûment la fonction de Messie, fermer l'ère des promesses ou de la prophétie pour ouvrir l'ère réelle du renouvellement intégral des choses humaines, fut, de la part de Jésus, un acte de foi immense, infini, le plus grand qui se soit accompli dans l'histoire ; et s'il ne parvint pas à réaliser de son vivant la palingénésie, comme il l'avait espéré, il légua du moins à l'avenir un idéal

immortel, il en remplit pour jamais l'âme des nations chrétiennes.

Nous venons de montrer l'écueil où se sont brisés jusqu'ici les efforts de la critique concernant cette interminable question du quatrième Évangile. La théologie allemande, par les travaux des Strauss, des Baur, de leurs disciples et de leurs émules, a fourni les éléments d'une solution définitive, mais le goût du mysticisme la retient et l'empêche de conclure. Elle nous livre deux résultats qui ne peuvent se joindre ni s'accorder : contradiction essentielle, plus grave sans contredit que toutes les contradictions particulières qu'on a pu relever dans les Évangiles. Le public n'a-t-il pas raison de se défier?

Dans cette situation, la critique n'avance plus, elle paraît tourner sur place. En vain elle nous renvoie aux synoptiques, puisqu'elle a d'avance invalidé leur témoignage pour la part la plus intéressante de l'histoire de Jésus. Ici encore il faut séparer la science des systèmes et des préjugés étroits des savants.

II

Dans les synoptiques seuls réside la vérité historique sur Jésus, sur sa pensée et son rôle : bientôt ce sera un lieu commun de la science ; mais elle y réside comme le passé du globe est contenu dans les archives pétrifiées que feuillette péniblement le géologue. Il s'agit en réalité d'extraire l'histoire de documents qui ne sont point strictement historiques. Nul doute qu'on ne trouve chez nos synoptiques la tradition la plus ancienne, la plus naïve ; mais c'est une tradition légendaire, qui impose à l'historien de Jésus une opération infiniment délicate, la séparation du réel et du merveilleux. Je ne parle pas de l'obscurité qui règne sur la date de ces écrits, sur leur mode de composition et de propagation, sur les remaniements qu'on y découvre, sur le nom de leurs auteurs. Le plus difficile est peut-être encore de voir les choses simplement comme elles sont, avec un entier oubli de toute prévention, soit d'orthodoxie, soit d'incrédulité. Que de personnes, par exemple, liront les synoptiques sans y aperce-

voir un fait écrit pour ainsi dire à chaque page, c'est que Jésus borna constamment son rôle religieux à épurer le mosaïsme et ne rêva jamais de fonder un culte nouveau? Peu d'études exigent de ceux qui les cultivent une réunion de qualités aussi rares. Aux patientes et minutieuses recherches de l'exégèse, aux méthodes ingénieuses de la critique, on doit associer une liberté entière de pensée, les grandes vues de la philosophie de l'histoire et une profonde observation des lois générales du développement de l'esprit humain.

On n'a pas assez remarqué que la tradition évangélique eut à subir des causes particulières et très-puissantes d'altération. Deux catastrophes terribles vinrent éprouver les espérances et troubler inévitablement jusqu'aux souvenirs des témoins oculaires. La première de ces catastrophes fut la mort violente de Jésus : les disciples sans contestation, et très-probablement aussi le maître, avaient attendu un tout autre dénoûment; à la veille de l'entrée triomphale à Jérusalem, « ils s'imaginaient que le règne de Dieu allait être immédiatement inauguré » (1). La cruelle déception du Golgotha, le

(1) Luc, XIX, 11. Comp. *la Révolution religieuse*, liv. II, ch. III.

retour de confiance qui suivit au milieu des plus vives émotions, ne pouvaient manquer de réagir sur la manière dont ils se représentèrent le passé de leur maître. Par l'ensemble des synoptiques et par l'Apocalypse, ainsi que par l'attachement opiniâtre des premiers chrétiens à la circoncision, symbole de la nationalité juive, il est certain aussi que les disciples considéraient Israël comme l'instrument sacré de la rénovation religieuse et sociale qu'avait prêchée Jésus : le temple de Jérusalem, comme l'avaient annoncé tous les anciens Voyants, devait être le centre du monde renouvelé. La ruine de la ville sainte amena une nouvelle crise des espérances messianiques ou palingénésiques; la foi survécut, mais elle dut se transformer, et la tradition tendit de plus en plus à revêtir d'une auréole mystique aussi bien la vie que la mort de Jésus. Si l'on tient compte de ces grands coups et de l'ébranlement qu'ils portèrent dans les esprits, on saura démêler encore dans les écrits canoniques les espérances et les impressions tout à fait primitives; elles furent voilées, mais non effacées par les épreuves subséquentes. C'est là une considération d'une haute importance, dont la critique jusqu'à présent ne s'est point suffisamment pénétrée.

Tant que dura l'anxieuse attente d'une soudaine palingénésie, on écrivit peu et les écrits ne jouirent point d'une autorité consacrée. Après la prise de Jérusalem, les relations sur l'enseignement et la vie du maître se multiplièrent, comme nous l'apprend le prologue de Luc; mais la tradition orale garda longtemps encore la prépondérance. C'est pourquoi nos Évangiles n'ont point de commencement certain et ne s'élèvent que par degrés au rang d'Écriture sainte et de règle de la foi des peuples.

On ne connaîtra peut-être jamais avec une entière précision l'âge et le mode de composition de nos Évangiles synoptiques : au fond, ces questions, si vivement controversées encore aujourd'hui, n'ont d'importance qu'autant qu'elles éclairent la critique interne des documents, point culminant auquel il faut tout ramener. De l'aveu à peu près unanime des critiques, les trois premiers Évangiles n'existaient pas, au moins sous leur forme actuelle, avant la prise de Jérusalem en 70; ils sont donc postérieurs à d'autres livres du canon, tels que l'Apocalypse et les lettres authentiques de Paul. Mais il paraît certain que leurs auteurs puisèrent dans des sources écrites plus anciennes, qu'ils re-

produisent plus ou moins fidèlement, et l'on se demande si par ces sources ils ne plongent pas jusque dans l'âge apostolique. C'est l'opinion qui semble prévaloir aujourd'hui chez les maîtres de la science, pour ce qui concerne les deux premiers synoptiques, ou tout au moins pour l'un des deux. Baur avait reculé jusque vers l'an 130 ou 134 la composition du premier Évangile; de fortes objections se sont élevées contre son système, du sein même de l'école de Tubingue. Un de ses savants disciples, M. Hilgenfeld, admet un protévangile écrit entre l'an 50 et l'an 60, remanié et augmenté après la prise de Jérusalem, et devenu sous cette forme notre Évangile de Matthieu. D'autres critiques reconnaissent même un double protévangile, un proto-Matthieu et un proto-Marc, sources communes des trois synoptiques. En général, les plus récents travaux de l'exégèse tendent à faire remonter ces documents de l'histoire de Jésus plus haut que ne l'avait jugé l'école de Tubingue à ses débuts, et peut-être un peu de réaction ecclésiastique s'est-il mêlé à ce mouvement. Sans prétendre à une précision que la matière ne comporte pas, il suffit de reconnaître que les synoptiques ont été rédigés à une époque assez voisine des événements

et assez éloignée à la fois pour que la légende ait pu s'enlacer à l'histoire sans l'étouffer.

Un vif débat, qui dure encore, s'est élevé sur la priorité relative des Évangiles de Matthieu et de Marc. Baur, MM. Strauss, Hilgenfeld, Keim, etc., tiennent pour Matthieu; pour Marc se prononcent MM. Ewald, Schenkel, Holtzmann, Réville. Beaucoup d'érudition et de talent a été déployé dans ces longues discussions et ne l'a point été stérilement. La question se resserre entre d'étroites limites.

Observons d'abord que les partisans de Marc ne contestent la priorité de Matthieu que pour les faits ou la partie narrative, admettant d'ailleurs que le premier Évangile nous a conservé sous leur forme la plus fidèle les discours, et par conséquent la doctrine de Jésus. Ce seul fait reconnu assure au premier de nos synoptiques un rang et une importance à part, surtout depuis que les grands discours du deutéro-Jean ne sont plus regardés comme des documents historiques. La fraîcheur, la vivacité originale, le tour, l'accent, tout nous rapproche d'une source primitive; ce qu'il y a de mélangé, d'ajouté, se découvre sans peine. Quand on ne ravale pas systématiquement le judéo-christianisme,

on ne saurait garder aucun doute qu'on ne possède ici l'enseignement réel du maître de Nazareth. N'est-ce pas là un résultat capital?

Restreinte à la partie narrative, la question de priorité entre Matthieu et Marc perd beaucoup de son intérêt, d'autant que les deux premiers Évangiles s'accordent sensiblement pour l'ensemble des récits. On se demande même, dans ces conditions, pourquoi de savants critiques insistent avec tant de force sur l'antériorité de Marc et tiennent à en faire en quelque sorte « l'Évangile primitif », comme l'appelle M. Schenkel (1). Cette fois encore on découvre l'influence des préventions théologiques que nous avons signalées. Paroles et récits, tout chez Matthieu respire le judéo-christianisme. A nos yeux, c'est à la fois une preuve d'antiquité et un cachet de vérité historique. Mais la piété un peu monacale des théologiens n'en juge pas de même, et croirait, en suivant de trop près Matthieu, rabaisser le caractère et la pensée de Jésus. Marc leur vient en aide; s'il concorde avec Matthieu pour la plupart des faits, il a soin d'effacer les traits les plus marquants de messianité révolutionnaire, il supprime

(1) *Jésus, portrait historique*, traduction française. Paris, 1865.

ou abrége les grands discours que cet esprit anime, il affecte une sorte de neutralité dogmatique. C'est donc au profit de l'idée paulinienne et johannique qu'on retourne Marc contre Matthieu et qu'en réalité on ôte à Jésus sa physionomie, sa puissante originalité.

Les défenseurs de Marc s'appuient principalement sur le témoignage de Papias, évêque d'Hiérapolis en Phrygie, qui vécut dans la première moitié du second siècle. Eusèbe, dans le troisième livre de son *Histoire ecclésiastique*, nous a conservé du vieil évêque une ligne sur Matthieu, quatre ou cinq sur Marc. On a écrit des volumes à propos de ces quelques lignes ; on en a tiré toute une théorie de la composition des synoptiques. Elles devraient nous garantir l'existence d'un proto-Matthieu, qui n'aurait recueilli que les discours de Jésus, et celle d'un proto-Marc, qui aurait embrassé les faits et même l'anecdote; car, selon M. Réville, un des habiles défenseurs de cette hypothèse, « le proto-Marc était un Évangile anecdotique » (1). Peut-être a-t-on accordé trop d'impor-

(1) *Études critiques sur l'Évangile selon saint Matthieu*, Avant-propos, p. XIX. Leyde, 1862.

tance à un témoignage isolé et fragmentaire. Du moins, si l'on tient pour rigoureux le renseignement de Papias, on aura de la peine à prouver que sa description d'un recueil de Marc puisse s'appliquer à notre second Évangile. Un critique de Strasbourg, M. Rumpf, l'avoue lui-même : « Notre Marc, ne contenant pour ainsi dire point de paroles ni de discours, diffère essentiellement du Marc de Papias (1). » Cela ne fait guère le compte de MM. Schenkel, Réville et de tous les zélés protomarcistes (2).

On aurait tort, selon nous, de trop rabaisser l'une ou l'autre des deux premières sources évangéliques. Quoique secondaire, Marc mérite plus d'attention que les partisans de Matthieu, M. Strauss par exemple, ne lui en accordent. Qu'on en fasse un abréviateur de Matthieu et même de Luc, ce qui est plus contestable, il n'en reste pas moins vrai que cet abréviateur a connu certaines sources premières de l'histoire évangélique, qu'il les reproduit parfois avec plus d'exactitude que les deux autres synoptiques, et qu'il offre ainsi l'avantage

(1) *Revue de théologie*, Strasbourg, 1867, vol. V, p. 32.
(2) Comp. la *Révolution religieuse*, p. 59 et suiv.

d'un utile contrôle. La critique interne, juge en dernier ressort de toutes les questions, ne saurait le négliger; on y reconnaît en plus d'un endroit des traces frappantes d'antiquité. Nous en citerons un exemple qui nous paraît décisif. Marc rapporte seul un trait singulier de la vie de Jésus. Pendant le cours de ses prédications populaires en Galilée, la mère et les frères du jeune enthousiaste de Nazareth vinrent un jour pour s'emparer de sa personne et le faire enfermer comme fou.

Matthieu et Luc effacent cette circonstance, tout en marquant dans leur récit l'incrédulité des parents de Jésus (1). A coup sûr, le rédacteur du second Évangile n'a point puisé un pareil trait dans la tradition de son époque, où se manifestait un respect croissant pour la famille du Maître; il l'a pris d'un protévangile quelconque, sûrement antérieur à notre Matthieu et à notre Luc. Sur ce point, rapprochez Marc du quatrième Évangile. Chez le deutéro-Jean, la mère de Jésus, assistant avec les disciples aux noces de Cana, intervient dans le premier miracle de son fils, et montre dès le commen-

(1) Comparez Marc, III, 21, 31, 35, avec Mathieu, XII, 46-50, et Luc, VIII, 19-21.

cement la foi la plus humble, la plus obéissante. On le sent, de longues années et toute une révolution intellectuelle séparent le récit historique et le symbole légendaire conçu dans le but d'en contrebalancer et d'en détruire l'impression.

Qu'on lise également chez Marc la scène du baptême de Jésus au Jourdain, avec les cieux entr'ouverts ; on a là certainement le récit le plus sobre, le plus naturel, par conséquent le récit primitif : il ne contient au fond qu'une vision purement subjective. Une particularité plus remarquable encore, et sur laquelle M. Schenkel appuie à bon droit, dépose en faveur, je ne dis pas de la priorité de Marc, mais de l'antiquité des sources où le compilateur du second Évangile a quelquefois directement puisé. Marc n'a point d'histoire de l'enfance de Jésus, il commence l'Évangile au baptême du Jourdain, et nous savons en effet par les Actes (I, 23), que c'était le point de départ de la prédication apostolique. Par une coïncidence non moins digne d'attention, la fin authentique de Marc (1) nous a conservé la tradition aussi la plus simple,

(1) On sait que dans les anciens manuscrits, le *Vaticanus* et le *Sinaïticus*, cet Évangile se termine au dix-huitième verset du dernier chapitre.

la plus sobre, sur la résurrection. La légende s'y trouve pour ainsi dire réduite au minimum. Il n'est fait mention d'aucune apparition de Jésus, ni aux apôtres, ni aux saintes femmes ; seulement celles-ci apprennent, le troisième jour, au tombeau, de la bouche d'un jeune homme vêtu de blanc, que Jésus est ressuscité et que les siens le verront en Galilée. Dans leur frayeur, elles ne constatent rien, pas même le tombeau vide; l'attestation du jeune homme est le seul garant. Chez Paul également (1), il est dit que le Christ est ressuscité le troisième jour, mais la date ni le lieu des apparitions ne sont point marqués, et les femmes n'en ont aucune. D'ailleurs Paul place sur le même rang les christophanies aux apôtres et la vision qu'il eut lui-même plusieurs années après la mort de Jésus, ouvrant ainsi à la critique le chemin direct de la vérité.

Ce commencement et cette fin de Marc allégent singulièrement son Évangile de merveilleux. On a cherché des raisons dogmatiques de ces omissions, et l'on en a trouvé de bien subtiles; mais il faut reconnaître que Marc, même comme abréviateur,

(1) I *Cor*. xv, 3-9.

même par esprit de neutralité doctrinale, n'aurait pas de lui-même opéré des suppressions aussi capitales, et qu'il était autorisé par le silence des documents primitifs. M. Hilgenfeld, de son côté, établit que la première rédaction de Matthieu ne contenait pas davantage d'histoire de l'enfance ; d'autre part, le récit de la résurrection, dans notre premier Évangile actuel, quand on le dégage de quelques additions faciles à reconnaître, se rapproche sensiblement de celui de Marc. N'en résulte-t-il pas une conséquence du plus haut intérêt? Ce que la science moderne appelle les légendes de l'enfance et de la résurrection manquait donc, au moins en grande partie, dans la plus ancienne tradition, et l'histoire réelle retrouve déjà un terrain plus ferme.

Comparé aux deux autres synoptiques, Luc est moins naïf; il est auteur; il appartient à un parti plus récent, le parti de Paul. S'il n'efface pas la première tradition, comme le deutéro-Jean, il l'adoucit, la voile quelquefois par esprit de conciliation. Les faits dont il est le seul garant demandent une attention particulière; quand on sera définitivement fixé sur le quatrième Évangile, je ne doute pas qu'on n'en vienne à surveiller de plus près

notre Luc. Soit dans l'Évangile, soit dans les Actes, il sert réellement de transition au deutéro-Jean, et ce rapprochement ne lui sera point favorable. C'est une étude nouvelle à faire et que nous ne pouvons ici qu'indiquer. Sans exclure le troisième Évangile, où le primitif esprit démocratique tient encore sa place, l'historien de Jésus ressaisira, surtout chez les deux premiers, l'écho des anciens témoignages et la trace des protévangiles ou de la tradition réellement apostolique.

III

Ainsi se refait peu à peu, par voie de comparaison et d'élimination, la certitude évangélique. A travers les remaniements, les additions, les interpolations, retrouver l'histoire sous la légende, forme l'œuvre de la critique interne, et le bon sens, la liberté d'esprit, n'y sont pas moins nécessaires que l'érudition. Avec quelque étude et une impartiale attention, tout lecteur instruit apprendra sans trop de peine à reconnaître le fond primitif et

à lire enfin ces vieux documents avec autant de profit que d'intérêt (1).

Comme auxiliaires de la critique interne, la science allemande a créé trois méthodes, j'oserai dire trois puissants réactifs : l'explication mythique, l'explication dogmatique et symbolique, enfin l'explication naturelle. Le premier de ces procédés a été surtout mis en usage par M. Strauss, le second par Baur et l'école de Tubingue. Quant au troisième, lorsqu'on le prend dans toute son étendue, on ne saurait le rattacher à un nom propre. Paulus, qu'on cite comme le maître de l'explication naturelle, la prodigua systématiquement et sous l'empire d'un rationalisme trop abstrait ; ce qui ne doit empêcher personne de l'employer avec une sage réserve. On ne connaît pas, on n'applique pas assez chez nous ces instruments nécessaires de la science, et quelques développements ne seront point ici déplacés.

(1) La littérature française commence à être assez riche sur ces matières, soit en traductions, soit en écrits originaux. Nous avons cité les principales productions. Comme base de recherches, nous recommandons spécialement, aux personnes qui ne peuvent lire le texte original du Nouveau Testament, l'ouvrage de M. Rilliet : *Les livres du Nouveau Testament traduits pour la première fois sur le texte grec le plus ancien, avec les variantes de la Vulgate latine et des manuscrits grecs*. Paris, 1860.

A toutes les époques de foi naïve et principalement à l'origine des grands mouvements religieux, on observe un travail de la conscience populaire qui se plaît à exalter les auteurs de ces mouvements, qui transforme leur vie, ajoute ou change les circonstances, et sème les merveilles sous leurs pas. De là naissent spontanément les mythes et les légendes. L'intérêt de la nouvelle croyance ne demeure pas étranger à leur formation; mais il n'y entre que par une sorte d'instinct. Cet intérêt intervient-il directement et avec intention, pour modifier les récits et les traditions primitives? Ces faits ainsi inventés à dessein ne sont plus des mythes proprement dits, ce sont des symboles.

L'enthousiasme crée les mythes, la réflexion compose les symboles. Dans les premiers domine la poésie populaire; dans les seconds, la pensée théologique. Pour mesurer la distance qui les sépare, il suffit de comparer les légendes de l'enfance, si pleines de charme chez Matthieu et Luc, avec les inventions quelquefois profondes, mais toujours laborieuses du quatrième Évangile. L'explication par le mythe et l'explication par le symbole peuvent concourir ensemble; mais, quoi que pré-

tende M. Strauss, les deux méthodes ne se confondent pas. Il faut faire la part de l'une et de l'autre, sans empiéter arbitrairement sur l'explication naturelle, appelée à recueillir le résidu historique.

Les plans divers, les perspectives de la tradition, doivent être soigneusement observés. Quand on sait, par exemple, que la prédication des apôtres ne contenait point de récit de l'enfance de Jésus, on conçoit que l'imagination populaire, ayant pour ainsi dire à remplir un espace vide, se soit donné une ample carrière. Rien n'empêche alors que des mythes soient créés de toutes pièces. Il en sera de même pour les christophanies, dès que la tradition synoptique la plus ancienne n'en relate aucune et ne mentionne qu'une vague croyance à la résurrection chez de pieuses femmes. M. Strauss est là dans son vrai domaine, et l'on admire les explications très-ingénieuses, très-satisfaisantes, qu'il donne sur les récits évangéliques relatifs à ces deux périodes. On ne peut le suivre avec la même confiance lorsqu'il se transporte sur le terrain plus solide de la vie publique de Jésus. Là, s'il applique encore avec succès sa méthode à quelques circonstances, souvent aussi il se livre à un arbitraire qui a jeté du discrédit sur l'ensemble de ses travaux. Il lui

suffit de surprendre un rapport quelconque à l'Ancien Testament pour signaler un mythe ou un mélange de mythe. C'est aller beaucoup trop loin. Par exemple, l'entrée triomphale à Jérusalem forme un des faits les plus importants, les plus unanimement attestés de l'Évangile et qui a exercé sur la mort de Jésus une influence décisive. Où chercher ici la part du mythe? Il est vrai que Matthieu, selon sa coutume, y voit l'accomplissement d'une prophétie. Nous pouvons admirer l'exégèse naïve du temps, mais que prouve-t-elle contre la réalité d'un fait qui tient aux entrailles de l'histoire du Messie d'Israël? Je sais que M. Strauss ne nie pas le fait, mais il l'obscurcit, le diminue, et les préjugés antijudaïques qu'on s'étonne de surprendre chez lui y trouvent leur compte. On pourrait multiplier les observations de ce genre; M. Strauss étend abusivement la méthode mythique, et lors même qu'il ne détruit pas les faits, il les réduit outre mesure et il en affaiblit la certitude.

Profondément philosophique et historique, la méthode de Baur est encore plus délicate à manier. En règle générale, la composition des symboles demande un éloignement plus considérable des événements que la création des mythes. Baur a-t-il

tenu assez compte de cette loi ? Le triomphe de la méthode dogmatique a été l'explication du quatrième Évangile, qui appartient à une époque plus récente, où dominait le goût de la théosophie. On peut aussi l'appliquer assez largement à l'Évangile qui porte le nom de Luc, et aux Actes, qu'on sait être du même auteur ; mais pour les deux premiers synoptiques une plus grande réserve est commandée. Les tendances doctrinales y sont plus spontanées, moins réfléchies, et le plus souvent, surtout chez Matthieu, elles reflètent la pensée même de Jésus.

On voit dans quelles limites il convient de circonscrire la méthode tubinguienne et la méthode mythique. Si, élaguant les extrêmes de la narration évangélique, nous embrassons la carrière publique de Jésus depuis le baptême du Jourdain jusqu'à sa mort, en la suivant surtout chez les deux premiers Évangiles, les synoptiques par excellence, nous touchons les assises solides de l'histoire, la part du mythe et du symbole se restreint, et la méthode d'explication naturelle doit dominer à son tour. M. Strauss en reconnaît lui-même la valeur; il l'applique heureusement aux guérisons qu'on appelle miraculeuses, et reprend, au compte de l'histoire,

un champ très-vaste : L'influence thérapeutique de la foi, de l'enthousiasme, est scientifiquement établie. Il y a là, quant aux principes, une sagesse, une mesure, une largeur de vues qu'on ne saurait trop apprécier (1).

Il faut que l'explication naturelle, en écartant le merveilleux, laisse du moins apercevoir un fait important, capable de frapper l'imagination et de se graver dans la mémoire. A cette condition, elle satisfait l'esprit et l'on peut en étendre le domaine. Nous l'avons tenté nous-même pour la scène du baptême et pour celle de la transfiguration. Dans le prodige du figuier desséché, une ingénieuse critique a montré un miracle sortant par confusion d'une parabole. N'y a-t-il pas un malentendu de même espèce dans le fameux miracle du statère, qu'on lit chez Matthieu (2) ? N'est-ce pas simplement un mot spirituel, tout socratique, de Jésus ? Une manière de dire à Pierre : « Va pêcher, et, du produit de ton coup de filet, paye l'impôt, quoique nous, les initiateurs du règne de Dieu, plus grands que les fils des rois, nous soyons par notre carac-

(1) *Nouvelle Vie de Jésus*, t. I, p. 351-355.

(2) Matth., XVII, 24-26.

tère affranchis de telles obligations. » M. Schenkel a aussi expliqué naturellement, mais non peut-être avec un entier succès, les scènes du lac et la multiplication des pains. Ces méthodes fécondes n'ont point encore porté tous leurs fruits.

La certitude évangélique a ses conditions, ses éléments définis, ses embarras, si l'on veut, et ses complications ; mais elle n'est point inaccessible. Mettez à part le deutéro-Jean et, chez les synoptiques, l'histoire de l'enfance et la résurrection : vous obtiendrez, en surveillant Luc, une trame simple, naturelle, très-bien suivie, du récit évangélique. Placez-vous ensuite dans l'âge et le milieu où se meuvent les écrivains sacrés, au sein des usages, des opinions, des luttes de chaque époque, puis appliquez avec mesure, avec goût, les méthodes, les réactifs de Paulus, de Baur et de M. Strauss : vous aurez enfin la vie de Jésus, non pas une longue biographie, mais les traits, le caractère, le rôle, les paroles, les incidents principaux du drame le plus héroïque, le plus émouvant, le plus tragique peut-être des annales humaines. Vous verrez tous les événements se grouper d'eux-mêmes autour d'un point central, l'entreprise messianique, une des sources sacrées du progrès mo-

derne. Vous pourrez alors expliquer ce que M. Renan appelle « l'événement capital de l'histoire du monde ».

IV

Dans l'état actuel de nos connaissances, avec les conquêtes et les ressources de l'exégèse, nous pourrions avoir une histoire de Jésus. L'avons-nous? Nous n'oserions répondre affirmativement, quoique nous tenions en grande estime ce qui a été fait. Des essais remarquables ont paru en Allemagne et en France, et le plus remarquable, le plus approchant du but, malgré ses lacunes et ses taches, c'est, à nos yeux, le livre de M. Renan. Il est vivant, humain, rempli d'une instruction sérieuse et variée, avec une forme attrayante et un esprit de haute impartialité. Il a contribué au progrès de la vérité historique et de la raison générale; enfin les plus rares qualités d'exécution expliquent et justifient le succès continu de l'ouvrage.

L'auteur vient de retoucher son œuvre; il y a

introduit des améliorations qui ne sont pas sans importance. La nouvelle édition, la treizième, mérite un examen particulier : en recherchant si elle atteint toute la perfection dont elle était susceptible, nous retrouverons les principaux problèmes de l'histoire évangélique, et nous pourrons en même temps les éclaircir. Sur le terrain de l'histoire, où notre âge aime à transporter les luttes d'idées, les opinions perdent de leur extrême vivacité, les passions s'amortissent, et la vérité progresse en quelque manière par le seul bénéfice du temps. Le livre de M. Renan en est la preuve; conçu dans l'esprit de la méthode historique, il y a rallié et accoutumé l'opinion, et, grâce au mouvement qu'il a suscité, on peut en parler aujourd'hui sans renouveler les violentes polémiques qui l'assaillirent à son apparition.

Après tant de débats, la *Vie de Jésus* n'a point encore été, selon nous, placée dans son vrai jour. Nous dirons d'un mot le mérite singulier, l'importance de ce livre dont on a porté des jugements si contraires : c'est la première histoire laïque de Jésus. Depuis Herder (1796), Venturini (1800), Paulus (1828), Hase (1829), Neander (1837), jusqu'à M. Lange (1854) et M. Ewald (1855), bien des

écrivains avaient précédé l'auteur français; d'autres, comme MM. Schenkel, Keim (1), de Pressensé, l'ont suivi : aucun ne peut lui être comparé pour l'entière liberté d'esprit, aucun ne s'est montré aussi exempt des préjugés d'école et de théologie, de parti politique ou religieux. Heureux s'il n'eût pas subi à son insu l'influence des préjugés des autres. M. Renan s'est adressé aux laïques, et il a obtenu auprès des laïques, même en Allemagne, « un succès plus éclatant qu'aucun de ses devanciers », comme le constate loyalement un honorable critique de l'école de Strasbourg, M. Bost (2). Les érudits, choqués de fautes qu'ils ont relevées à bon droit, n'ont point senti la valeur de cette tentative; mais l'auteur de la *Vie de Jésus* n'en a pas moins inauguré un progrès décisif. Il a suscité un mouvement, une école laïque, destinée à faire régner la science pure. C'est en France, dans la patrie de Descartes et de Voltaire, que cette école devait être fondée, quoiqu'elle n'ait pu l'être qu'à la suite des persévérants travaux de l'Allemagne.

(1) M. Keim, déjà connu par son *Christ historique*, vient de publier le premier volume d'une nouvelle *Histoire de Jésus de Nazara*.

(2) *Revue de théologie*. Strasbourg, 1866, vol. IV, p. 335.



Pourquoi M. Renan, qui approche si près du but, ne l'a-t-il pas atteint? Par la même cause, on va le reconnaître, qui tient partout en échec la certitude évangélique.

L'auteur suit pour les deux premiers Évangiles les savants critiques de Gœttingue, de Heidelberg et de Strasbourg; comme eux, il accorde peut-être trop à Marc, mais l'inconvénient n'est pas grave. Ce qui l'est davantage, c'est qu'il maintient un prestige d'antiquité au troisième Évangile et aux Actes. Il ne confirme plus, il est vrai, aussi nettement la tradition arbitraire qui en attribue la composition à Luc, un compagnon de Paul; mais il la place toujours dans le premier siècle, « pas très-longtemps après le siége de Jérusalem », tandis que la ferme critique de Baur, Schwegler, Zeller, a fait descendre ces écrits au second siècle (1). Un double lien retenait ici M. Renan. Dans les *Apôtres*, plus encore que dans la *Vie de Jésus*, il s'est complaisamment appuyé sur l'autorité de Luc, et il ne tire aucun parti de l'explication symbolique là où elle s'offrait d'elle-même.

Arrivons à la question capitale. Pour tout histo-

(1) Stap., *les Origines du christianisme*, 2e édit., p. 117 et suiv.

rien de Jésus, c'est la question du quatrième Évangile. Là, nous avons à constater un progrès considérable, qui eût pu même être décisif, et qui recommande tout d'abord la dernière édition du livre de M. Renan. Précédemment l'auteur avait maintenu l'authenticité, autant du moins qu'on le peut sans renoncer à toute critique (1). Il cesse aujourd'hui de la soutenir et le déclare sans détour : « Pour moi, dit-il dans l'introduction, je repousse l'idée que le quatrième Évangile ait été écrit de la plume d'un ancien pêcheur galiléen. »

M. Renan a été récompensé de ce premier pas fait vers la vérité critique; il lui doit d'avoir élagué de son livre, à propos du miracle de Lazare, ces atteintes au caractère moral de Jésus, qu'on lui avait si unanimement reprochées et qui constituaient, aux yeux de tous, de MM. Strauss et Havet comme de MM. Colani, Réville et de Pressensé, une tache tout à fait regrettable. Dans la nouvelle édition, il n'y a plus de résurrection de Lazare à commenter, par la raison très-simple qu'il n'y a plus de Lazare; l'auteur le renvoie à la parabole de

(1) Des passages comme ceux des pages 156 et 387 de la première édition sont explicites pour l'authenticité ; d'autres sont plus mitigés.



Luc, d'où il est provenu, ainsi que Baur, Zeller et Strauss l'ont démontré d'une façon si sagace. C'est là, pour le dire en passant, une première diminution de « l'intéressante famille de Béthanie », qui en subira d'autres, jusqu'à ce qu'elle soit réduite à sa vraie expression, c'est-à-dire à n'être qu'un mythe ou un symbole. Pourquoi M. Renan persiste-t-il à accorder une valeur au témoignage d'un écrivain convaincu d'avoir transformé une parabole en histoire réelle? Pourquoi surtout a-t-il conservé sur Jésus ce jugement sévère, qui n'a plus même de prétexte : « Sa conscience, par la faute des hommes et non par la sienne, avait perdu quelque chose de sa limpidité primordiale (1)? »

C'est beaucoup d'avoir abandonné l'authenticité de Jean et cessé d'appliquer au miracle de Lazare un procédé qui rappelait, qui reproduisait en partie les moins heureuses explications de Venturini; mais la négation de l'authenticité ne devait-elle point engendrer un doute radical sur le caractère historique du quatrième Évangile? M. Renan n'a point franchi le pas; il est cette fois encore en retard d'une étape sur la critique. Il garde à peu

(1) 1re édit., p. 359-360; 13e édit., p. 375.

près intacte sa foi dans l'autorité du document johannique, et cette persistance ne permettait pas une correction radicale de son livre. Que l'on compare sur ce point la première et la dernière édition. L'auteur avait dit d'abord : « Vieux, Jean écrivit sur son maître cet Évangile bizarre qui renferme de si précieux renseignements, mais où, selon nous, le caractère de Jésus est faussé sur beaucoup de points... habitué à remuer ses souvenirs avec l'inquiétude fébrile d'une âme exaltée, il transforma son maître en voulant le peindre, et parfois il laisse soupçonner (à moins que d'autres mains n'aient altéré son œuvre) qu'une parfaite bonne foi ne fut pas toujours, dans la composition de cet écrit singulier, sa règle et sa loi. » Ces phrases sont ainsi remplacées : « Si Jean n'est pas l'auteur de l'Évangile bizarre qui porte son nom et qui (bien que le caractère de Jésus y soit faussé sur beaucoup de points) renferme de si précieux renseignements, il est possible du moins qu'il y ait donné occasion. Habitué à remuer ses souvenirs avec l'inquiétude fébrile d'une âme exaltée, il a pu transformer son maître en croyant le peindre, et fournir à d'habiles faussaires le prétexte d'un écrit à la rédaction duquel ne paraît pas avoir présidé une parfaite bonne

foi. » En somme, d'une édition à l'autre, le fond et même les expressions surnagent. Si Jean n'écrit plus, il inspire d'habiles faussaires, toujours avec la même « inquiétude fébrile ». Ainsi se conservent « les précieux renseignements ».

Fidèle encore sur ce point à M. Ewald, le fougueux adversaire de l'école de Tubingue, notre auteur garde aussi « l'école de Jean, celle dont on aperçoit le mieux la suite durant le IIe siècle ». Au sens où l'entendent ces critiques, nous nous permettons de placer l'école de Jean exactement sur la même ligne que la famille de Béthanie. Le vrai Jean, l'auteur présumé de l'Apocalypse, a laissé, non pas précisément une école, mais des disciples, et ces disciples, parmi lesquels on compte Papias, furent jusqu'au bout des judéo-chrétiens, des millénaires incorrigibles. Or c'est justement contre eux, contre la vraie tradition johannique, qu'est dirigé le quatrième Évangile, si voisin du gnosticisme antijudaïque, que plusieurs anciens l'attribuèrent à Cérinthe. Ainsi se brise le dernier lien par lequel on s'efforce de rattacher historiquement cet Évangile à l'apôtre Jean.

Un des grands mérites de l'auteur français, par où il l'emporte sur les plus célèbres critiques de

l'Allemagne, c'est d'avoir saisi la portée sociale de l'enseignement de Jésus. Ici il représente éminemment l'esprit laïque, et en particulier l'esprit français toujours un peu judéo-chrétien ou révolutionnaire ; mais, par l'effet de ce que je ne puis m'empêcher d'appeler l'hallucination johannique, il ne le représente pas avec netteté, avec constance : il retombe dans l'arbitraire, la contradiction ; il laisse indécis un point capital, le rôle messianique de Jésus. Il fallait choisir entre le Messie israélite des anciens prophètes, auquel nous renvoient unanimement les synoptiques et le Messie gnostique du quatrième Évangile, espèce d'avatar à la manière indoue. Dans son irrésolution, on dirait parfois que M. Renan partage le scrupule des théologiens protestants, que la foi sociale ne fasse tort à la foi religieuse. Comme si l'unité de l'homme avec Dieu, seul fondement vrai de la religion, ne se liait pas intimement à l'unité de l'homme avec ses semblables, fondement de toutes les vérités sociales ! Le tort du deutéro-Jean, si puissant par le sentiment religieux, c'est d'avoir séparé les deux principes.

S'il est un point qu'on devait croire hors des atteintes du doute et à l'abri de toute variation, c'est la tradition qui fait commencer la carrière de

Jésus par ses rapports avec Jean-Baptiste sur les bords du Jourdain. Là s'ouvrait l'Évangile pour les premiers chrétiens; les Actes, les trois synoptiques sont d'accord. Jean lui-même n'est pas contraire, et il a fallu cette fois que notre auteur se livrât sur son texte à d'arbitraires hypothèses pour en induire des événements antérieurs et bouleverser toute l'économie de l'histoire de Jésus, en le faisant arriver au Jourdain « avec sa petite école » toute formée. Il veut aussi tirer à lui les synoptiques : « s'il est vrai, comme ils le disent, que Jean reconnut tout d'abord Jésus et lui fit grand accueil, il faut supposer que Jésus était déjà un maître assez renommé. » La prétendue reconnaissance avec le « grand accueil » ne se lit que chez Matthieu ; elle manque chez Luc aussi bien que dans le récit évidemment primitif de Marc, et il n'est pas difficile de découvrir la raison dogmatique qui fit naître la tradition postérieure, recueillie dans notre premier Évangile. La suite de Matthieu lui-même (1) prouve que jamais Baptiste ne reconnut la messianité de Jésus.

Une fois lancée dans l'hypothèse, l'imagination

(1) Matthieu, XI, 6 et 11 ; Luc, VII, 23-28.

de l'auteur ne s'arrête plus. Avant l'initiation du Jourdain, début si naturel et si poétique à la fois de la vie publique, nous avons chez M. Renan une prédication, un enseignement développé de Jésus, dont la petite ville de Cana aurait été le centre (1). C'est l'Évangile galiléen, le plus frais, le plus pur ; M. Renan l'a composé avec amour et en relève le tableau de toute la magie d'un style enchanteur. Il paraît que le *Pater* faisait partie de cet Évangile tout à fait primitif. Après « l'idylle », vient l'histoire, qui ne la vaut pas. Le contact de Jean-Baptiste fait tort à Jésus, dont la pensée subit, dans le système de l'auteur, une déchéance continue. Le rabbi de Nazareth aurait en quelque sorte été d'abord pauliniste, johanniste, pour devenir ensuite un judéo-chrétien d'idées assez étroites (2), se développant ainsi en sens inverse de l'Église qui porta son nom. Un théologien orthodoxe appelait la *Vie de Jésus* « l'Évangile selon M. Renan ». Déplacé pour l'ensemble de l'œuvre, le trait ne s'applique que trop justement à l'épisode anté-jordanique, où

(1) Notez que le nom même de Cana ne se rencontre pas chez les synoptiques.

(2) Il aurait même fini par être une sorte de disciple de Juda le Gaulonite (comp. *Vie de Jésus*, p. 81 avec p. 164). Peut-être cependant n'y a-t-il là qu'une inadvertance de l'écrivain.

l'artiste efface l'historien. La faute nous paraît aussi fâcheuse, aussi grave dans son ordre que pouvait l'être dans le sien l'explication prétendûment naturelle du miracle de Lazare. Elle tend à donner à l'ouvrage entier l'aspect d'un roman ; elle jette sur l'ensemble une défaveur imméritée.

« Selon d'excellents juges, j'aurais dû, écrit M. Renan, ne faire aucun usage du quatrième Évangile, à l'exception peut-être des chapitres XVIII et XIX, renfermant le récit de la passion (1) ». Au risque de nous voir récuser par l'auteur, nous supprimerions impitoyablement l'exception de ces « excellents juges ». C'est surtout l'histoire de la passion que le deutéro-Jean a dénaturée, pour effacer la trace du vrai messianisme. Sous peine d'ôter tout caractère à son œuvre, l'historien de Jésus ne peut amalgamer des récits qui se détruisent mutuellement ; pour la passion en particulier, il doit choisir, soit entre les synoptiques et le quatrième Évangile, soit même entre les traditions diverses qu'on rencontre d'un synoptique à un autre, et quelquefois entre les assertions discordantes d'un même évangéliste. Si Jésus persista réellement à

(1) Page 478, Appendice.

proclamer devant Caïphe sa foi dans l'imminence de la palingénésie, comme le rapporte Matthieu (XXVI, 64), il n'a point prononcé devant Pilate le mot fameux du quatrième Évangile (XVIII, 36) : « Mon royaume n'est pas de ce monde » ; mot peut-être qui a le plus contribué à obscurcir la notion du messianisme. On trouve chez Matthieu et Marc le cri suprême : « Mon Dieu ! mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné ? » cri le plus tragique qui retentisse dans l'histoire (1). Au lieu de l'accent du désespoir, Luc met une parole de pieuse résignation ; Jean, un accent de triomphe. La vérité historique est ici ou là, elle ne peut être dans les trois. M. Renan recueille et mêle tout ; il reste froid parce qu'il reste neutre ; il émeut infiniment moins que nos naïfs synoptiques. L'indécision est d'autant plus regrettable, que le cri du Golgotha, si incontestablement authentique, est une des clefs de la vie de Jésus, comme l'entrée à Jérusalem, que le deu-

(1) Rien ne porte plus qu'un pareil mot l'empreinte de l'authenticité. Qui l'aurait inventé quand on touchait à l'époque de l'apothéose de Jésus ? M. Strauss cherchera-t-il un mythe, parce que le mot est emprunté au psaume XXII ? Mais remplis de leur livre unique, les Israélites y trouvaient l'expression de tous leurs sentiments, surtout dans les grandes crises de leur vie. Et à la citation d'un psaume, Luc en substitue un autre (psaume XXXI, 5).

téro-Jean s'attache à obscurcir, comme l'étonnante déclaration devant Caïphe, qu'il a eu l'art de supprimer, ce dont M. Renan lui fait un mérite! Un pénétrant critique a bien vu la portée de cette solennelle réponse, quoique la prévention théologique l'ait empêché de la prendre dans son sens naturel: « Jésus parle, dit M. Scholten, de la venue du Fils de l'homme « avec les nuées du ciel » ; mais il la décrit comme devant avoir lieu à partir du moment même où il parle, lui captif et accusé devant son juge... Remarquons aussi que si Jésus, en parlant de la *venue* du Messie, avait entendu parler de son *retour*, il n'eût été compris de personne (1). » Dans l'enthousiasme persistant de sa foi, Jésus annonce toujours la manifestation du règne de Dieu de son vivant (2). Après sa mort, qui les surprend et les abat, la foi ressuscitée des apôtres l'a entendu d'un retour miraculeux : c'est tout le changement que nous sommes autorisés à faire au fond des discours eschatologiques ou plutôt palingénésiques; je ne parle pas de la forme, qui a été remaniée, de l'aveu de tous.

(1) *Revue de théologie,* Strasbourg, 1866, vol. IV, p. 107.

(2) On trouvera les développements et, j'ose l'espérer, les preuves, dans la *Révolution religieuse au dix-neuvième siècle.*

Il eût été digne de M. Renan de rétablir cette réalité dramatique de l'histoire, si supérieure à la légende. Il ne l'a pas fait, pour s'être asservi au deutéro-Jean. Nous nous sommes attaché à poursuivre dans son livre cette erreur aux mille replis; mais, pour être juste, il faut convenir qu'il n'est pas seul à la partager. Quel est aujourd'hui le critique de quelque renom, au delà ou en deçà du Rhin, français, allemand, hollandais, suisse, qui soit en droit de lui jeter la première pierre? A l'exception de quelques savants israélites, mieux renseignés sur le sens de la tentative messianique, tous sont esclaves, sinon de la lettre, au moins de l'esprit du quatrième Évangile. Et ceux-mêmes qui revendiquent le plus haut l'autorité exclusive des synoptiques, les mettent à la torture pour en arracher jusqu'au moindre vestige la pensée d'une révolution sociale. Nul doute qu'à cet égard M. Schenkel, avec son exactitude de détail, et M. Colani, malgré sa forte critique de la *Vie de Jésus*, ne soient plus éloignés de la vraie pensée du maître que le brillant promoteur de l'école laïque.

Nous voulons avoir confiance en M. Renan. Il a fait un beau livre; il dépend de lui d'en faire un vrai et définitif chef-d'œuvre. Qu'il s'affranchisse

résolûment de l'Évangile johannique, ce sphinx de la théologie ; qu'il renonce à l'imaginaire séjour de Cana, comme il a renoncé au miracle de Lazare ; qu'il sache surtout embrasser l'idée messianique dans sa lumineuse et forte réalité, alors enfin il pourra donner la véritable Vie de Jésus.

V

Au point où la critique en est arrivée de nos jours, la certitude de l'histoire évangélique est plus facile à atteindre qu'on ne l'admet communément. Quand on la cherche où elle se trouve et qu'on apporte quelque soin à la discerner, on voit s'évanouir un scepticisme qui offrait d'abord une apparence de raison et de solidité.

Il y a des contradictions et des légendes dans l'Évangile, telle est l'objection capitale qui sert au doute de retranchement. Nous croyons l'avoir renversée. Les contradictions de détail, quoique nombreuses, ne sauraient avoir une importance déci-

sive ; on en rencontre de pareilles dans tous les anciens documents historiques. Elles peuvent embarrasser l'orthodoxie, elles n'ont pas arrêté la science. Il n'existe qu'une contradiction radicale, inconciliable, celle qui éclate entre la quatrième Évangile et les trois premiers ; mais celle-là n'impose que la nécessité d'un choix, et la critique, à mesure qu'elle affermit ses pas, enlève tout motif d'hésitation : elle nous conduit par la main aux sources synoptiques, où une patiente investigation puise la certitude.

Il est vrai, les documents évangéliques les plus anciens sont remplis de légendes. C'était là une difficulté grave, ce n'était pas un obstacle invincible. On sait par quels efforts ingénieux, persévérants, la science a séparé et sépare encore tous les jours le réel et l'imaginaire dans ces vieux récits.

A des préventions trop enracinées nous avons la meilleure réponse : si ardu, si complexe qu'il soit, le problème est pour ainsi dire résolu ; il n'a plus contre lui que les préjugés des critiques. Sans doute, lorsqu'il s'agit de procédés si délicats, une part d'arbitraire peut se rencontrer en chaque auteur ; mais la science se sert de tous et plane au-dessus

de tous. Baur et M. Strauss se contrôlent mutuellement, et tous les deux ils corrigent Paulus. L'esprit laïque fait contre-poids à l'esprit ecclésiastique, et le génie français, M. Renan l'a déjà prouvé, peut compléter le génie allemand.

La science, qui n'est ni impie ni orthodoxe, qui est simplement la science, en restituant le rôle original, sublime du Messie, rapproche ce personnage merveilleux, non-seulement des regards, mais des sentiments et des aspirations de notre âge. Peut-être ne pouvait-il être pleinement compris qu'à une époque vraiment palingénésique comme celle que nous traversons.

Il est remarquable que le résultat d'une impartiale et sévère critique ait été en quelque manière anticipé par la conscience populaire dans nos modernes révolutions ; elle fit constamment hommage des victoires de la liberté au grand réformateur, au grand utopiste de Judée. L'enthousiasme renaissant des générations qui ne cessent de l'acclamer se justifie devant la raison et devant l'histoire. Laissons les formes imparfaites, les erreurs mêmes que le temps explique, absout, emporte; à prendre les choses de haut et pourvu qu'on n'attribue à Jésus que ce qui lui revient en propre, nulle tache

n'obscurcit l'acte prodigieux par lequel un enfant d'Israël osa, en se déclarant le Messie, faire sommation à Dieu et aux hommes de réaliser enfin le règne de la justice sur la terre. Par cet acte, générateur d'un progrès indéfini, Jésus reste l'éternel modèle de ceux qui meurent pour l'affranchissement des peuples, il est le premier martyr de l'ère nouvelle. Qui répudierait un pareil ancêtre? Quiconque se dévoue au triomphe de la liberté, de la fraternité humaine, accomplit le testament du grand Crucifié.

F. HUET.

L'ÉCOLE LAÏQUE

I

APPEL DE L'ASSOCIATION INTERNATIONALE. LES RÉSULTATS DU CONCOURS.

A la session de 1865 de l'Association internationale pour le progrès des sciences sociales, le président de l'Association, M. Vervort, proposa, et le congrès, siégeant à Berne, décida de mettre au concours la question suivante :

« De quels perfectionnements l'école est-elle susceptible en ce qui concerne l'enseignement de la morale? Comment et sur quelles bases convient-il d'organiser cet enseignement ? »

Comme l'avait expressément remarqué M. Vervort, le sujet proposé se trouvait dans un étroit rapport avec cette autre question, portée à l'ordre du jour du congrès de 1865 : « L'enseignement de la morale doit-il être séparé de celui des religions positives, ou convient-il d'assigner un rôle dans l'École au ministre du culte » ? Là réside en effet

le nœud de cette grave question. Pour qu'un enseignement moral soit donné avec profit, avec dignité, il faut d'abord que l'École soit affranchie de toute tutelle étrangère, qu'elle cesse d'être une annexe de l'Eglise; en un mot, qu'elle devienne tout à fait laïque.

Ainsi l'appel fait par l'Association internationale, avec un sentiment si vrai des besoins de notre époque, ne pouvait laisser aucun doute dans les esprits. Il s'agissait avant tout de traiter la question de l'ÉCOLE LAÏQUE; c'est-à-dire, à notre avis, la question la plus belle, la plus urgente, la plus ardue, et qui tient aux principes les plus élevés du droit public, de la philosophie sociale et de la science de l'éducation.

Trois concurrents se présentèrent. Le conseil de l'Association nomma, pour juger les mémoires, un jury composé de MM. Van Bemmel, Lardy, Veth, Wagener et F. Huet, rapporteur.

. . . .

. . . .

Aucun des mémoires n'est entré dans les vues si élevées de l'Association, aucun n'a embrassé le sujet dans sa portée sociale et philosophique. Tous supposent l'École affranchie, l'Etat libéral, les

clergés raisonnables, et ils ne touchent que le côté pédagogique de la question. C'était par trop en simplifier les difficultés; à la manière dont elle avait été posée, on était en droit d'attendre davantage.

. . . .

. . . .

Quoique notre tâche, pour ainsi dire officielle, se trouve terminée, nous nous étions proposé de ne point borner là ce rapport. Reprenant un magnifique sujet, trahi en quelque sorte par la fortune du concours, nous nous serions efforcé d'en rétablir au moins les grandes lignes. Des circonstances tout à fait imprévues nous forcent d'interrompre ce travail commencé (1), dont l'exécution se trouve, bien malgré nous, au moins ajournée.

F. HUET.

Juin 1868.

(1) C'est ce travail commencé que nous nous décidons à publier tel que nous l'avons retrouvé. (Ve F. H.)

L'ÉCOLE LAÏQUE

Ma tâche de rapporteur est finie et je pourrais borner là mon travail. Mais je ne puis me résoudre à quitter ce magnifique sujet, trahi en quelque sorte par la fortune du concours, sans essayer d'en rétablir au moins les grands côtés. La question de l'école laïque a fait depuis des années l'objet de mes méditations, et je suis plus convaincu que jamais de la nécessité d'en saisir fortement la pensée publique. Je veux donc reprendre cette question selon les vues de l'Association internationale, et, en posant du moins les principes, répondre, autant qu'il dépend de moi, à son intelligent appel. Il est inutile d'ajouter que, pour ce qui va suivre, aucune solidarité ne subsiste entre le rapporteur et ses honorables collègues du jury.

I

LE PROBLÈME DE L'ÉDUCATION AU XIX[e] SIÈCLE. SOLUTION PAR L'ÉCOLE LAÏQUE.

La lutte de l'esprit ancien et de l'esprit nouveau, qui depuis le XVI[e] siècle n'a cessé d'agiter l'Europe et qui arrive aujourd'hui à une crise décisive, s'est fait sentir dans l'École comme partout et y a déterminé une situation de plus en plus tendue, pleine de difficultés et de périls. Il faut envisager cette situation en face, en développer les causes, les effets funestes, en chercher le remède.

Au moyen âge, le clergé régnait en souverain sur les écoles, et cette domination ne fut point directement détruite par la réforme du XVI[e] siècle, même dans les pays où elle triompha. Le clergé protestant remplaça le clergé catholique, ce fut là d'abord toute la révolution. Mais un principe d'émancipation avait été proclamé, quoique avec restriction. A mesure que la science s'éleva comme une puissance indépendante, elle fit reculer devant elle l'autorité ecclésiastique. L'instruction échappa

en grande partie au clergé des différentes communions; mais il retint l'éducation avec jalousie, il eut le secret de la rendre inséparable de la religion; il écarta avec soin de l'École tout enseignement naturel ou laïque de la morale. Qu'on observe les choses de près, et l'on verra que c'est là encore aujourd'hui le trait saillant de notre régime scolaire. En se réservant l'enseignement moral et religieux, les clergés se sont assuré le monopole de l'éducation, et par suite ils ont continué d'exercer sur l'instruction elle-même une large influence.

Cette espèce de régime mixte, ce partage de l'instruction et de l'éducation, où le clergé obtient la meilleure part, représente un compromis semblable à ces transactions entre l'Église et l'État, qui se sont établies, dans les pays catholiques sous le nom de concordats, dans les pays protestants sous celui d'Églises nationales. L'élément laïque encore jeune, et ce qu'on nous permettra d'appeler, dans le sens précis du mot, l'élément clérical, y ont trouvé une manière d'accord, un *modus vivendi* plus ou moins approprié à des époques de transition, mais qui devait finir avec elles. Or, visiblement nous arrivons au terme des compromis et des transactions de ce genre; l'antagonisme longtemps

caché ou obscur ne se peut plus dissimuler, il éclate de toutes parts. De là les périls et les devoirs de l'époque actuelle.

La séparation de l'instruction et de l'éducation est funeste en elle-même, et, par l'effet de la révolution morale qui s'accomplit, elle devient de plus en plus impraticable. Certainement on peut distinguer l'instruction, qui s'adresse surtout à l'intelligence, de l'éducation proprement dite, qui doit former les sentiments et le caractère; mais on ne saurait les isoler, encore moins les mettre en opposition, pas plus qu'on ne peut séparer les diverses facultés de l'âme humaine. Il faut qu'un même esprit les inspire et qu'elles marchent de concert vers le même but; autrement l'âme de l'enfant se trouvera comme tiraillée par des puissances contraires. Quiconque donne une part d'instruction participe en quelque mesure à l'éducation; il doit en avoir le sentiment et la responsabilité. L'instruction qui ne va pas jusqu'à l'âme se réduit à un jeu de l'esprit sans dignité, sans action réelle. Comment faire cesser un divorce contre nature?

La croyance au surnaturel, aux révélations, à l'intervention particulière de Dieu, ou le rejet de cette croyance, établissent entre les hommes de ce siècle

la division peut-être la plus tranchée. Les partisans du surnaturel dans toutes les religions forment le camp orthodoxe; il comprend des catholiques, des protestants, des israélites, etc. Le camp opposé comprend les libres penseurs. Je n'appelle libres penseurs que ceux qui ont la conscience de leur opposition aux vieux dogmes et qui en acceptent les conséquences, au moins la principale, qui est de renoncer aux pratiques des anciens cultes. Chaque jour voit augmenter leur nombre en Europe; dans les pays catholiques comme dans les pays protestants, ils pénètrent dans les rangs du peuple et jusqu'au sein des campagnes : en réalité, ils constituent une nouvelle communion, répandue parmi toutes les autres. C'est là une grande nouveauté, dont il est impossible au législateur contemporain de ne pas tenir compte. Outre les orthodoxes et les libres penseurs, on compte une masse considérable d'indifférents, qui se prêtent aux anciennes habitudes, mais qui ressentent peu l'influence du dogme.

Le clergé ou sacerdoce, comme autorité spéciale, repose sur la foi au surnaturel, sur l'orthodoxie. A un minimum d'orthodoxie répond un minimum d'autorité sacerdotale ou cléricale, et, avec les der-

niers restes des opinions orthodoxes, le prêtre, le clergé comme tel, disparaît entièrement. C'est une loi de l'histoire qu'un pouvoir menacé de mort s'exalte, se concentre devant le péril et rassemble ses forces pour la lutte suprême. C'est ce qui arrive à l'autorité cléricale devant les progrès de la libre pensée. L'orthodoxie catholique, retranchée, concentrée à Rome dans la dictature papale, se montre plus intolérante, plus opposée à l'esprit de science et d'affranchissement laïque qu'elle ne le fut au moyen âge; l'orthodoxie protestante est plus ombrageuse, plus exclusive qu'au XVI[e] siècle. Aussi tout ce qui est vivant, généreux, s'en détache, et, sous le nom de protestantisme libéral, tend à former une branche intéressante de la grande communion moderne, la libre pensée.

Dans un tel état des opinions et de la société, est-il possible que les clergés gardent le monopole de l'éducation? Maintenir ce régime, c'est livrer les jeunes générations en proie au double fléau du scepticisme et du fanatisme. Ce ne sont pas seulement les libres penseurs et les indifférents sur lesquels l'influence cléricale a cessé d'agir; les croyants mêmes, qui n'ont pas abdiqué tout bon sens laïque, ne la subissent que faiblement et en repoussent les

excès. En réalité, les clergés ne remplissent plus de nos jours la fonction éducatrice dont ils ont pu jadis se montrer capables. La plupart des enfants qui reçoivent d'eux l'enseignement moral n'en gardent rien, soit que l'indifférence leur ait été inspirée par l'exemple de la famille, soit qu'ils y arrivent par l'influence du milieu général, par cet esprit de science et de liberté partout répandu et qui est en opposition intime avec le dogme des révélations. La morale des clergés, ouvertement ou secrètement hostile à l'ensemble des institutions modernes, n'agit fortement que sur le petit nombre et elle en fait des fanatiques. Ainsi, pour la généralité point d'enseignement moral, ou, ce qui revient au même, un enseignement annulé par des influences contraires, et pour la minorité un enseignement rétrograde, qui crée des sectes dans la nation : tel est le bilan de la situation scolaire, tel est le vice profond dont la société souffre cruellement.

Nous plaçons le remède dans l'ÉCOLE LAÏQUE.

Qu'est-ce que l'école laïque? Nous la définissons par un double caractère. C'est d'abord l'école entièrement séparée de l'Église, entièrement affranchie de toute autorité, directe ou indirecte, des

ministres des cultes. C'est ensuite, au sein de l'école affranchie, la constitution de l'éducation laïque par l'enseignement de la morale expressément confié à l'instituteur. Ainsi cesserait le fatal divorce de l'instruction et de l'éducation.

Nous tendons à exclure l'esprit clérical au profit de l'esprit laïque; nous ne prétendons nullement en exclure l'esprit religieux, qui ne doit pas être confondu avec l'esprit clérical. Nous reviendrons sur cette question délicate, pour la traiter à fond et par les principes. En retirant aux clergés le monopole de l'éducation, nous leur laissons la pleine liberté d'enseignement dans le temple, avec la part légitime d'influence que chaque famille croit devoir leur reconnaître. Dans cette mesure que les mœurs déterminent, l'éducation ecclésiastique subsistera; mais à côté d'elle et sans conflit direct s'élèvera l'éducation laïque, comme un complément indispensable et peut-être un correctif salutaire. En tout nous chercherons à dégager les principes du droit commun, du droit public moderne, sans esprit de parti, sans préoccupation de trancher des questions théologiques ou métaphysiques.

Il s'agira, dans ce qui va suivre, des écoles pu-

bliques et spécialement des écoles primaires. L'enseignement de la masse des populations est la question capitale d'où dépend le sort de la civilisation actuelle. Nous essayerons à la fin de montrer, en quelques mots, l'application de nos principes à l'enseignement moyen et supérieur. Nous traiterons aussi de l'autorité légitime de l'État sur les écoles privées, tout en maintenant intact à tous les degrés le grand principe de la liberté d'enseignement. Nous prouverons qu'il n'y a point là d'antagonisme.

Sous les auspices de l'Association internationale pour le progrès des sciences sociales, de solennels débats ont eu lieu sur ces matières au congrès de Berne (1). Ils tinrent à juste titre l'Europe attentive et offrent un vif intérêt. Grâce à l'esprit de haute impartialité qui distingue l'Association, les opinions les plus diverses s'y produisirent avec une entière liberté. On apporta aux débats beaucoup d'ardeur religieuse, et quelquefois on ne distingua pas suffisamment la question philosophique et la question juridique. En profitant des belles discus-

(1) *Annales de l'Association*, Congrès de Berne, III[e] livraison. Bruxelles et Paris, 1866.

sions du congrès, nous tâcherons d'arriver à des conclusions plus nettes et plus précises (1).

II

LA SÉPARATION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉCOLE, CONSÉQUENCE DE LA SÉPARATION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT. — NEUTRALITÉ DOGMATIQUE DE L'ÉCOLE PRIMAIRE.

Dans le projet sur l'instruction publique présenté à l'Assemblée législative, le 21 avril 1792, Condorcet disait : « La Constitution, en reconnais-

(1) A propos du congrès de Berne, c'est avec surprise que nous lisons dans la *Revue des deux mondes* du 1er août 1867 les lignes suivantes de M. de Laveleye : « L'école privée doit être libre. Elle sera confessionnelle, soumise au clergé, ouverte aux enfants d'un seul culte, si ceux qui l'ont fondée le veulent ainsi. C'est la thèse que M. de Pressensé défendit au congrès de Berne avec une rare éloquence et une indomptable énergie. Les partisans de l'école laïque eurent le tort de vouloir imposer celle-ci même dans le cercle où cesse la légitime intervention de l'État. » Le reproche n'a point de fondement. Il ne fut question au congrès de Berne que des écoles publiques, personne ne s'occupa des écoles privées, et par conséquent personne n'eut à défendre la liberté. La thèse de M. de Pressensé fut tout autre, et nous aurons à l'apprécier. Cela résulte à l'évidence des discours prononcés, et notamment de ceux de M. A. Rousselle et de M. de Pressensé lui-même.

sant le droit qu'a chaque individu de choisir son culte, en établissant une entière égalité entre tous les habitants de la France, ne permet point d'admettre dans l'enseignement public un enseignement qui, en repoussant les enfants d'une partie des citoyens, détruirait l'égalité des avantages sociaux et donnerait à des dogmes particuliers une prééminence contraire à la liberté des opinions. Il était donc rigoureusement nécessaire de séparer de la morale les principes de toute religion particulière, et de n'admettre, dans l'enseignement public, l'enseignement d'aucun culte religieux. Chaque culte doit être enseigné dans son temple par ses propres ministres. Les parents, quelle que soit leur opinion sur la nécessité de telle ou telle religion, pourront alors, sans répugnance, envoyer leurs enfants dans les établissements nationaux, et la puissance publique n'aura point usurpé sur les droits de la conscience sous prétexte de l'éclairer et de la conduire (1). »

(1) Condorcet, *Projet sur l'instruction publique*, présenté à l'Assemblée législative le 21 avril 1792. — M. Despois (*le Vandalisme révolutionnaire*, Paris, 1868) donne une analyse développée de ce projet. Conf. M. E. de Laveleye, *l'Instruction du peuple au* XIXe *siècle* (*Revue des deux mondes,* 1er août 1866).

Pleine liberté de conscience comme base de toutes les réformes; affranchissement de l'instituteur de la domination cléricale; enseignement de la morale laïque dans l'école laïque; respect du droit des parents et des ministres du culte dans leur sphère légitime; neutralité dogmatique pour éviter le conflit du temple et de l'école primaire; enfin, principe de liberté et de concurrence dans l'enseignement : tout se trouve dans la pensée de la Révolution résumée par Condorcet. Ce sera l'honneur éternel de la France d'avoir proclamé les principes modernes par l'organe de ses grands législateurs de 89, de 92 et de 94, comme c'est trop souvent son défaut ou son malheur de se laisser devancer dans l'application par les autres peuples.

La liberté de conscience engendre la séparation de l'Église et de l'État, et celle-ci entraîne la séparation de l'Église et de l'école : tel est l'enchaînement logique des vérités, clairement saisi par le génie moderne à l'aurore de son avénement. Il ne s'agit nullement de reconnaître aux Églises un prétendu droit théocratique, une autorité surnaturelle, qui les rendrait inaccessibles et en réalité supérieures à l'État. Dans les principes du droit

nouveau, ce qui échappe à l'État, ce n'est point proprement l'Église, qui n'est plus qu'une association privée, soumise comme les autres au droit commun, c'est l'inviolable liberté de la conscience individuelle. On n'entend pas toujours exactement ce principe de la séparation de l'Église et de l'État. Quand nos pères le proclamèrent, l'Église en France jouissait encore d'immenses priviléges et de beaux restes de domination.

Ici s'arrête la rédaction définitive de ce travail. Ce qui suit n'est plus qu'un tout premier jet que l'auteur, à en juger d'après ce qu'il a fait pour les pages précédentes, eût profondément remanié.

V[e] F. HUET.

Toute religion révélée se pose logiquement au-dessus de la raison, au-dessus de la nature, par conséquent au-dessus de l'État, qui n'est que l'organe de la raison et le fruit de la nature humaine. Donc, si l'Église entre de droit à l'école, elle tend à la domination. Il y a un germe d'intolérance et de théocratie dans toute religion positive, dans

tout clergé, germe qui ne rencontre d'obstacle que dans la double action des laïques et de l'État. A moins d'abdiquer complétement, l'État n'admettra l'Église que sous certaines conditions : ou l'Église sera déclarée nationale, plus ou moins soumise à l'État, ou les deux puissances s'entendront dans un concordat. Eh bien ! la vraie dignité de l'Église, comme l'intégrité du pouvoir public, souffre de cette position. C'est un état de lutte où les deux puissances perdent de leur considération.

L'intérêt des familles est prédominant, et il exige impérieusement la séparation.

Désormais il y a en présence plusieurs confessions ; la libre pensée en augmente le nombre. On ne peut pas évidemment créer autant d'écoles qu'il existe de partis, et le droit sacré des minorités exige que, pour un seul dissident, on respecte la liberté, comme il exige que pas un seul enfant ne soit sans moyens d'instruction. Bien plus, nous prétendons que les familles éclairées, s'il n'y avait que des écoles privées, devraient s'entendre autant que possible pour que le ministre du culte n'eût pas d'action directe sur l'école. Le ministre du culte, quand il agit sans contre-poids, fait prévaloir la religion extérieure, l'esprit clérical sur le bon sens,

sur l'esprit de raison, sur le développement normal de la conscience. Le clergé de toutes les communions réclame l'école professionnelle, l'école sectaire, comme on l'appelle justement. Tel ne peut être le vœu du père de famille. Et ici nous distinguons profondément l'esprit religieux de l'esprit clérical, et nous espérons que les laïques éclairés, même dans le sein des communions orthodoxes, reconnaîtront la justesse de nos observations. Le mieux pour tous, c'est la neutralité dogmatique de l'école ; il faut la souhaiter dans les écoles privées, et l'Etat doit l'imposer comme règle dans les écoles publiques. On ne doit y enseigner aucun dogme, pas plus celui de la libre pensée que tout autre ; on ne doit en attaquer aucun, pas même celui de la libre pensée. Par rapport aux autres Églises, la libre pensée est une Église rivale ; aux yeux de la loi, elle doit en avoir les prérogatives comme les obligations. Nous montrerons que cette neutralité dogmatique de l'École, affaire de loyauté et de bon sens pratique, se concilie avec un enseignement efficace de la morale. L'intérêt de la famille représente l'intérêt de l'enfant.

Il est une dernière liberté dont on n'a point tenu assez compte, et qui certes n'est pas la moins

respectable, c'est celle de l'instituteur. Vraiment, on en a fait trop bon marché. Dans les compromis entre l'État et l'Église, c'est lui qui paye les frais de toutes les concessions. L'État veut en lui un instrument politique; l'Église, un simple vassal, l'écho passif de ses doctrines et le serviteur de ses ministres. C'est l'ilote de la société moderne. L'instituteur primaire, qui remplit une des plus nobles, une des premières fonctions de l'État, se relève à peine d'un long avilissement. Il a été donné à l'auteur de cet écrit de recueillir des plaintes douloureuses. La plus terrible oppression, celle de la conscience, pèse sur ces hommes utiles, dont plusieurs ont un esprit éminent, des connaissances étendues, un dévouement admirable. Comment les plus éclairés n'arriveraient-ils pas à un état voisin du désespoir, quand ils voient, avec la misère, le mépris théocratique qui écrase l'esprit laïque dans leur personne. C'est surtout dans la période néfaste de la réaction à outrance déchaînée en 1850, que le scandale de ces douleurs secrètes fut donné à l'Europe. De là des haines profondes, et peut-être des semences de représailles terribles. Voulez-vous à cette oppression, à ces rapports violents entre le ministre du culte et l'instituteur, substituer une

double émulation, une juste égalité, d'où naîtrait même souvent une féconde association? Relevez et l'instruction et l'instituteur. Augmentez par une rétribution équitable, par des garanties d'indépendance professionnelle, la considération de celui-ci. Un des puissants moyens, le premier, le plus indispensable, c'est la séparation de l'Église et de l'école.

III

RAPPORTS DE L'ÉTAT ET DE L'ÉCOLE. — INDÉPENDANCE LÉGITIME DE L'ÉCOLE.

Supposons cette victoire des principes et des nécessités sociales. Voilà notre école laïque affranchie, les familles rassurées, les Églises libres et considérées dans leur temple, les instituteurs relevés à l'indépendance et à la dignité de leur mission. Mais que va-t-on enseigner dans cette école? nous parlons surtout de l'école primaire. Les principes s'appliqueront facilement aux autres degrés de l'instruction. Faut-il la laisser vide de tout

enseignement spirituel, la borner à une froide et mécanique instruction? Non, nous ne voulons pas plus de l'école mécanique que de l'école sectaire. On ne vit pas du néant. Pour nous, la réponse n'offre point d'embarras. Le besoin social a prononcé. Il faut que l'éducation laïque s'y développe fortement et s'y joigne à une instruction solide et pratique. Or, un moyen puissant d'éducation, et qui doit même agir heureusement sur l'instruction, c'est l'enseignement de la morale individuelle et sociale, enseignement simple, élémentaire, approprié à l'âge, enseigné par l'exemple, et qui doit expressément figurer dans les programmes. A cet enseignement se rattachent de soi quelques notions de droit constitutionnel, comme dans les écoles primaires des États-Unis, et l'histoire nationale.

C'est ici que commencent les objections et que nous allons retrouver nos combattants du congrès de Berne: c'est ici le cœur de la question. Nous entrerons dans les développements nécessaires.

D'abord il en est qui contesteront la capacité de l'État à décréter et à organiser des écoles où la morale s'enseigne. D'aucuns prendront l'offensive. Au principe de la séparation de l'Église et de l'État, ils opposeront, ou, si l'on veut, ils voudront joindre

celui de la séparation de l'École et de l'État, et ils le prendront dans le sens le plus exclusif. Il n'est pas rare d'entendre refuser à l'État tout caractère moral. Certains libéraux n'ont-ils pas dit eux-mêmes : L'État est athée? les plus modérés diront : Il est incompétent. Il n'a du moins aucun caractère religieux. S'il n'y a plus de religion d'État, peut-il y avoir une morale d'État, une philosophie d'État? Les théocrates, et en général les orthodoxes, goûtent fort ce raisonnement; ils l'exagèrent jusqu'à la nullité morale de l'État, et cela peut donner à réfléchir à un libéralisme naïf. Il plaît à la théocratie de considérer l'État comme un pouvoir profane, partant d'un ordre inférieur. Telle est, si je ne me trompe, la pensée intime de M. de Pressensé. Je la respecte, elle est sincère, elle est conséquente, mais je dois la relever, parce que M. de Pressensé se range volontiers et sincèrement dans le parti libéral et défend de bonne foi certaines libertés politiques. M. de Pressensé se rattache à un groupe de chrétiens protestants fort estimables, qui croiraient s'abaisser en recevant un salaire de l'État, et qui reconnaissent pour leur maître le plus autorisé un écrivain de talent, M. Vinet. Or, qu'est l'État pour M. Vinet? « L'État,

c'est l'homme MOINS LA CONSCIENCE (1); c'est l'*homme naturel* collectif (2). » *Naturel*, comme qui dirait sauvageon, non greffé. Vous le voyez, l'État est dépourvu de la notion du bien et du mal, il n'a pas de conscience ; sa conscience, c'est l'Église. Comment voulez-vous qu'il organise un enseignement quelconque de la morale ?

L'État, et sous ce nom j'entends l'ensemble des pouvoirs publics, depuis la commune jusqu'au gouvernement central, l'État est la justice organisée ; il protége tous les droits, et, en sauvegardant la liberté individuelle, il a pour mission de favoriser l'accomplissement de tous les devoirs sociaux. Or, qu'y a-t-il de plus moral, de plus religieux, de plus divin que cette mission de justice? En quoi est-elle moins noble, moins élevée que celle de l'Église ? Assurément l'État n'a point les mêmes devoirs, les mêmes attributions que l'individu. C'est un point capital à observer, et la confusion à cet égard entraîne toute sorte d'erreurs. L'État n'a point à exercer d'actes de culte; il n'a qu'à en protéger, en

(1) *Essais sur la manifestation des convict. relig. et sur la séparation de l'Église et de l'État*, p. 255.

(2) *Liberté religieuse et séparation de l'Église et de l'État*. Paris, 1854.

faciliter le libre exercice chez les citoyens. Protéger la liberté de tous, telle est sa vraie manière d'être religieux (1). Pour l'accomplissement d'une tâche toute spirituelle au fond, il a une conscience, un sentiment du bien et du mal. En faire un corps sans âme, c'est l'essence même de la théocratie, ce qui alimente je ne sais quel incommensurable orgueil des clergés ; et à cet égard la doctrine de Vinet ne diffère pas essentiellement de celle de Bonald et de Maistre. Le libéralisme naïf s'y laisse prendre. La conscience de l'État garde la forme d'une conscience générale ; elle est un résultat de celle des citoyens; et par cette raison même elle n'implique ni un système, ni une théorie, à la manière des individus.

M. Jules Simon, au congrès de Berne, a parfaitement résumé et caractérisé l'opinion théocratique de M. de Pressensé : « Vous, État séparé, et qui faites bien de l'être, vous nous emprunterez la morale ou vous n'aurez pas de morale. » Et l'orateur s'écriait : « C'est une prétention hautaine. » Oui, et il s'agit ici, non d'un homme estimable,

(1) C'est ainsi que Bordas-Demoulin, chrétien vraiment libéral, entend le caractère religieux de l'État. — Voyez les *Essais sur la réforme catholique*.

mais d'une doctrine qui respire un orgueil surnaturel.

L'État, sans nul doute, a toute qualité pour décider que la morale sera enseignée dans les écoles publiques ; il a le droit et le devoir de surveiller toute école, même privée, et d'y protéger la pudeur et le bien-être de l'enfant, comme aussi de veiller à ce qu'on n'y forme pas le jeune âge à la dépravation, à la haine de la patrie et des lois. Il a des devoirs plus positifs encore. Il doit veiller à ce que tout enfant reçoive l'instruction, et, sans violer la liberté d'enseignement, il peut fixer un minimum d'instruction obligatoire et exiger même que la morale y entre. A l'égard de l'enfant, il ne faut point opposer les droits de la famille et ceux de l'État; il faut reconnaître les droits de l'une et de l'autre, les concilier et les respecter tous. Certes, nous repoussons l'opinion de Danton et des philosophes de l'antiquité, que « les enfants appartiennent à la république avant d'appartenir à leurs parents » (1) ; mais pour cela nous ne nions pas le droit de l'État. Comme nous l'avons écrit ailleurs, avant tout, l'enfant s'appartient ; il appartient

(1) Séance de la Convention du 22 frimaire an II.

ensuite pour une certaine part à la famille, à la patrie, à l'humanité : il n'y a point d'antagonisme entre ces divers rapports, il ne s'agit que de les fixer selon la justice. A la famille est dévolue l'intime direction morale et religieuse ; mais, comme représentant de la vie juridique et nationale, il rentre dans la mission de l'État d'exiger que l'instruction obligatoire comprenne les notions générales sur la science des droits et des devoirs, ainsi que sur la constitution et l'histoire du pays (1).

Ici nous serrons de plus près un sujet qui n'a jamais été traité à fond, selon les principes rigoureux du droit moderne. Si l'on a bien compris ce que c'est qu'une conscience générale et la mission morale du législateur, on concevra que l'État peut bien juger que tel ordre de connaissances est nécessaire comme minimum à chacun de ses membres, qu'il peut édicter des garanties de moralité et de capacité chez ceux qui enseignent ; mais, en toute rigueur, l'État n'enseigne pas, même lorsqu'il ouvre des écoles publiques. Les théories, la science proprement dite ne tombent pas, si on peut

(1) *La science de l'esprit.* Je réclamais déjà dans cet écrit la séparation de l'école et de l'Église.

le dire, sous la perception de cette personne collective. Elle a seulement le sens de l'intérêt et du devoir social sous sa forme la plus générale. Ainsi, dans une assemblée politique, la loi, qui est la résultante et l'expression de la volonté générale, ne porte ni ne peut porter la trace des théories individuelles ni des motifs personnels de ceux qui l'ont votée. Cela ne concerne pas la raison publique, n'intéresse pas la conscience nationale.

L'individu seul enseigne. A la rigueur, l'État (pouvoir central, provincial, communal) pourrait n'ouvrir lui-même aucune école, ne nommer aucun professeur. Si le zèle des particuliers et des associations libres y pourvoyait, on n'aurait rien à dire. L'État se bornerait à faire exécuter l'obligation de l'instruction et le minimum exigible en quantité et en qualité. Rien n'empêche qu'il en soit ainsi un jour. Assurément, il serait beau de voir l'État décréter l'instruction obligatoire, établir une inspection sérieuse, et n'avoir pas à ouvrir une seule école, le zèle des libres associations enseignantes et des familles suffisant au reste. Mais ce n'est là qu'un idéal bien lointain encore, qui ne sera peut-être jamais réalisé. Il est bon néanmoins de le contempler pour voir nettement ce qui forme les attribu-

tions les plus générales de l'État, celles qu'il ne perdrait dans aucune hypothèse. En fait, l'État aujourd'hui supplée au défaut de zèle, et il remplit en cela un devoir, car il doit suppléer même la famille, au titre de protecteur du droit sacré de l'enfant comme au nom de l'intérêt social. Il est parfaitement établi que partout où l'État n'intervient pas pour organiser l'enseignement primaire, celui-ci reste, jusqu'à présent, incomplet et défectueux. Aux États-Unis d'Amérique, si la commune néglige d'ouvrir une école ou d'y avoir le nombre de places nécessaire, les parents dont les enfants n'ont pu être admis peuvent réclamer judiciairement des dommages et intérêts. C'est parfaitement comprendre l'obligation de l'État. Si l'instruction fait défaut, il ne lui est pas loisible de s'abstenir.

On voit ici quels sont les obligations et les droits absolus de l'État, et ceux qui peuvent dépendre des circonstances. Le droit absolu, c'est de veiller à ce que l'universalité des enfants reçoive une bonne moyenne d'instruction avec une éducation morale et civique. L'État doit rappeler aux parents leurs obligations à cet égard, les aider à les remplir, et au besoin suppléer à une coupable négligence. Mais ses obligations, quant à l'organi-

sation directe de l'enseignement, dépendent tout à fait des dispositions de l'esprit public et des ressources qui se créent spontanément. En aucun cas, il ne peut supprimer la liberté d'enseignement, la concurrence des écoles privées étant très-utile pour susciter l'émulation et le progrès des études. Les garanties que l'État a le droit d'exiger, au nom de la morale, du patriotisme et de la souveraineté nationale, peuvent subsister quand il n'y aurait que des écoles privées.

Même quand l'État ouvre des écoles, et aujourd'hui il en a l'impérieuse obligation, on ne peut pas dire qu'il enseigne; du moins, il ne le doit pas. Il n'a point capacité pour cet objet. Il n'y a pas, il ne doit point y avoir, à proprement parler, d'enseignement officiel. L'expression est malheureuse, il ne faut pas qu'on s'y habitue. L'État n'a point à livrer des principes de science, à les imposer. Il est comme le père de famille, il cherche des hommes de moralité, ayant fait preuve de capacité. Il les nomme et ne doit point entrer dans la partie scientifique de leur enseignement ou de leurs méthodes. En principe, les instituteurs nommés par l'État doivent jouir de toute la liberté de penser, de toute l'indépendance scientifique. Ils sont soumis à l'inspection,

mais les autres n'en sont pas exempts. Elle peut ici avoir une portée administrative, entrer dans plus de détails, mais ne pas atteindre la liberté de l'homme et du savant. En principe, l'État n'a pas plus de droit sur l'expression de la pensée des instituteurs publics que sur celle des instituteurs privés ; il réprime ce qui est immoral et antisocial ; il a ce même droit dans toutes les écoles.

Quoiqu'on n'ait pas toujours des idées assez distinctes là-dessus, je pense que nul, parmi les gouvernements modernes, ne se croit appelé à décréter un enseignement officiel. Encore une fois, c'est la position du père de famille qui juge, non de l'orthodoxie scientifique du maître, mais de sa réputation de moralité et de capacité. Quand le gouvernement nomme à une chaire de chimie ou de philosophie, je ne pense pas que le ministre ait la prétention de faire prévaloir une des théories qui se disputent l'empire des intelligences, qui se succèdent, se combattent et se remplacent dans toute science vivante et progressive. Au lieu de choisir entre M. Berthelot et M. Wurtz, il aura la ressource de les nommer tous les deux, et il fera bien. De même en physiologie, il fera bien de nommer M. Robin et M. Chauffard. Ce qui trompe, c'est que

l'État a sa conscience générale, qui le rend apte à décider sur la pratique du bien et du mal. Cela lui confère une surveillance nécessaire et universelle, mais qui ne s'exerce nullement sur les théories abstraites. Même en morale, l'État, qui a une conscience et une inspiration directrice, n'a jamais de système proprement dit; par conséquent il ne peut en enseigner ni en imposer aucun. L'auteur de cet écrit a occupé pendant quelque temps des fonctions dans l'enseignement supérieur et y avait été appelé par le choix du pouvoir central. Il y enseignait la Métaphysique, la Morale et l'Anthropologie, branches qui touchent de plus près à la mission de l'État. Jamais ni lui, ni aucun de ses collègues, n'a reçu de direction ou d'observation scientifique et n'en aurait souffert. A cet égard, nous étions aussi libres et peut-être plus libres que dans aucune institution privée. L'auteur est d'autant plus désintéressé dans ce témoignage que, par suite des événements politiques, il a dû descendre prématurément de sa chaire. Mais s'il a été atteint, il constate que ce n'est point à une intolérance dogmatique ou philosophique du pouvoir qu'on doit l'attribuer.

Je ne crois pas qu'on puisse redouter de l'État, et

en particulier du pouvoir central, aucune intolérance dogmatique. C'est là le vice propre des clergés; ce n'est pas celui des hommes politiques, à l'exception du petit nombre de ceux qui se font les instruments aveugles et plus ou moins sincères du parti clérical. A cet égard, l'action du pouvoir central, généralement composé d'hommes éclairés, serait plutôt une garantie. Elle est infiniment moins menaçante pour la liberté de penser qu'une intervention quelconque des ministres des cultes, dont l'intolérance est naturelle et, sinon légitime, du moins tout à fait logique et inévitable. Non, quelque défiance qu'affectent les clergés, toujours prêts à secouer même le droit commun qui leur paraît un joug insupportable, nulle part les gouvernements ne menacent le dogme ni ne paraissent animés de passions théologiques. Quand ces passions gagnent les régions du pouvoir, c'est qu'elles soufflent d'une autre sphère : elles viennent du clergé. L'élément laïque est par lui-même un esprit de tolérance et de liberté, et il est utile de l'introduire dans les Églises. Le grand mérite de la tentative de réforme religieuse entreprise par Bordas-Demoulin et à laquelle j'ai travaillé jadis, c'était de donner à l'élément laïque une part sérieuse dans la direction et

dans le gouvernement du catholicisme. La tentative a échoué, et, je le reconnais aujourd'hui, elle avait contre elle la logique et la nature des choses. Il n'en est pas moins vrai que l'exclusion des laïques, auquel l'ancien gallicanisme laissait encore une certaine part, consacre au sein de l'Église catholique le triomphe du principe de l'absolutisme sacerdotal, ce qui rend cette Église foncièrement hostile à l'esprit des institutions modernes. Un savant publiciste génevois, M. Hornung, a fort bien montré que les Églises nationales elles-mêmes, si odieuses à l'esprit clérical, n'amènent dans un pays libre aucune oppression des consciences. « Notre Église, dit-il, ne lèse aucun droit..., elle est organisée de la façon la plus libérale... Elle est en réalité séparée de l'État, puisqu'elle s'administre elle-même par l'organe de son consistoire, et qu'elle nomme ses pasteurs... En réalité, elle est organisée exactement comme les Églises libres. » Nous sommes loin de réclamer des religions nationales; nous croyons ce régime destiné à disparaître comme celui des concordats, dont il ne diffère guère en principe. Nous croyons que la séparation et la liberté des Églises, avec une forte et juste surveillance de l'État, répondent mieux aux aspirations

de la pensée moderne, qu'une organisation même libérale des Églises, comme celle de l'Église de Genève, comme était certainement aussi la constitution civile du clergé, attaquée cependant au nom de la liberté par les admirateurs du concordat de 1801 (1). Mais nous n'en reconnaissons pas moins la justesse des observations de M. Hornung, et la part très-grande de liberté pour tous que peut contenir cette forme transitoire d'organisation religieuse, vivifiée par la présence de l'esprit laïque et l'influence d'institutions libres. Il faut bien le dire, ce que les clergés attaquent avec le plus de violence dans les concordats (certains droits reconnus au pouvoir civil) forme justement la partie de ces actes la moins répréhensible, car elle seule met quelque frein aux envahissements toujours croissants du despotisme sacerdotal. Voilà ce que ne comprend pas le libéralisme naïf, écho à son insu des ressentiments de la théocratie; mais ce que comprennent peut-être trop bien les habiles, qui exagèrent le zèle libéral pour flatter les clergés,

(1) Voyez, sur ce sujet si peu compris, les travaux de Bordas dans les *Essais sur la réf. cath.* (Paris, 1856). M. de Pressensé n'a point rendu justice à la constitution civile du clergé, et il ne le pouvait pas, avec le reste de préjugé théocratique qu'il conserve.

favoriser leurs prétentions, et affaiblir la raison publique en désarmant l'État de ses plus nécessaires prérogatives. Celle que nous maintenons énergiquement est ce droit de surveillance universelle, bien distinct des mesures préventives, sans lequel il n'existe ni État ni nation, et à l'exercice duquel cependant toutes les Églises ont l'ambition avouée ou secrète de se soustraire. Sous prétexte de l'incompétence de l'État, elles réclament, sous le nom de liberté religieuse, c'est-à-dire d'indépendance cléricale, synonyme d'oppression pour les laïques, le monstrueux privilége de n'être pas juridiquement dans l'État, ou de former un État dans l'État. Sans avoir entièrement démêlé les principes de la matière, M. Hornung rejette fort justement cette prétendue incompétence de l'Etat, où s'accordent si étrangement le libéralisme naïf et le cléricalisme : « Hegel et Schelling l'ont fait voir, l'État est une chose sacrée, parce qu'il est la grande œuvre spirituelle de l'humanité... Il y a des consciences nationales : notre histoire suffirait pour le prouver. Nous irions même jusqu'à dire que la nationalité est quelque chose de plus spirituel que l'individu : elle est, en effet, bien plus éloignée de la nature physique et bien moins sujette à toutes les infirmités de cette

nature; elle appartient à un ordre supérieur. »

J'ai démontré que l'on n'a point à redouter des pouvoirs publics, ni surtout du pouvoir central, l'intolérance dogmatique proprement dite. Vais-je en conclure qu'il faut lui livrer l'instituteur public sans garanties, pieds et poings liés? Ma pensée est fort loin de là. La défiance est une vertu démocratique que je fais profession de pratiquer à l'égard de tous les pouvoirs humains; mais je la veux pratiquer selon la raison, c'est-à-dire selon la juste mesure, et je veux qu'elle porte sur le danger réel, non sur des périls imaginaires. Quel est le danger à redouter des pouvoirs publics, spécialement du pouvoir central? C'est un danger très-réel, très-considérable, l'intolérance politique. Si elle ne menace pas la liberté abstraite de penser, elle abaisse l'homme, elle atteint la dignité du citoyen. Ce sont là des biens du premier ordre, dont je ne suis point disposé à faire bon marché. Il faut absolument garantir la liberté civique des instituteurs et des ministres des cultes. A cet égard, je le reconnais avec l'impartialité dont je me suis fait une loi, il y a quelque chose de fondé dans les plaintes et les défiances de la théocratie. L'État est en général indifférent au dogme; mais si l'on n'y prend

garde, il transformera volontiers en instruments politiques, *instrumenta regni*, l'Église et l'école. Nous défendrons l'une et l'autre, à la différence des théocrates, qui réclament la liberté, même la domination, pour l'Église et l'oppression pour l'école. Nous réclamons donc la vraie séparation de l'école et de l'État, je veux dire l'affranchissement politique, civique, de l'instituteur. Nous réclamons, pour parler avec précision, la séparation de la politique et de l'école.

Tout service public n'est pas un service politique. Certainement, les fonctionnaires de l'ordre politique, qui sont l'œil et le bras du pouvoir central, doivent être maintenus dans sa dépendance. Cette dépendance n'a rien d'humiliant, parce qu'elle suppose la même fin politique chez tous ceux qui contribuent directement à l'action gouvernementale. Mais, sans parler des autres services, comme celui de la magistrature civile, celui des ponts et chaussées, etc., est-il une fonction plus étrangère par sa nature à l'action politique que l'école, et spécialement l'école primaire? Loin de faire de l'instituteur un agent électoral, et dès lors un homme de parti, il faudrait lui recommander, dans l'intérêt de sa haute mission, non pas l'abstention, mais une

grande réserve, une grande modération dans l'usage de ses droits de citoyen. Sa position est en ce point identique avec celle des ministres des cultes : elle exige que, tout en jouissant de la liberté d'opinion, il ne repousse point par un ton violent ceux qui professent une opinion contraire. Le bon sens veut que l'école, comme le temple, comme l'académie, soit fermée à l'agitation politique. La nature des choses, une division nécessaire du travail le veulent ainsi.

Par quelles garanties préserver la juste indépendance de l'instituteur public? La solution n'est pas aussi simple qu'à l'égard de l'Église. Pour cette dernière, on est généralement d'accord qu'il suffit d'abolir le salaire du clergé et de laisser aux diverses communions la libre nomination de leurs magistrats spirituels et l'administration de leurs affaires intérieures, sous la protection du droit commun et la garantie indispensable de la surveillance de l'État. Otez cette précaution, et, sous prétexte de liberté, on aurait les enlèvements d'enfants, les détentions et les tortures mystérieuses. Le zèle des communions suffit d'ailleurs à entretenir le clergé, et si ce zèle manquait à une Église, ce n'est point à l'État d'y suppléer.

Il en est autrement de l'instruction. L'organiser est aujourd'hui une obligation étroite pour l'État. De là une difficulté réelle, mais non pas insoluble. Nous croyons même qu'elle peut être résolue de plusieurs manières, ou du moins par la réunion de moyens divers.

Il ne paraît pas aux États-Unis que les instituteurs soient privés d'une juste indépendance politique. Le résultat, sans parler de la force des mœurs, paraît dépendre de deux causes : la première, c'est que l'autorité réelle, le pouvoir de nommer et de révoquer appartient à la commune, très-fortement constituée aux États-Unis et offrant de sérieuses garanties de lumières. Ce moyen, malheureusement, n'est pas à la portée de tous les pays. Dans de très-petites communes, encore en proie à l'ignorance, au patronage de l'oligarchie, on forgerait à l'instituteur des chaînes nouvelles et peut-être plus lourdes. On ne doit pas croire que l'imitation mécanique d'une institution, transportée d'un pays à un autre tout différent, produise les biens que l'on en attendait. On doit certainement faire sa part à la commune; mais lui accorder partout le même pouvoir qu'aux États-Unis pourrait être, en plus d'un pays, excessif et dangereux. La

seconde garantie d'indépendance, c'est que les autorités scolaires, de qui l'instituteur dépend, sont des fonctionnaires spéciaux sortis de l'élection, que leur zèle et leurs lumières désignent au choix de leurs concitoyens. Cette garantie est des plus précieuses. Il faut que les autorités scolaires, à tous les degrés, soient elles-mêmes séparées des fonctions politiques, qu'elles jouissent d'une certaine indépendance et de beaucoup de lumières; alors les instituteurs ne seraient plus les instruments d'un parti ou les victimes d'une réaction politique.

L'exemple de l'Allemagne peut nous suggérer l'idée d'une garantie peut-être plus essentielle encore. Là il n'est pas rare de voir les établissements d'instruction investis d'une certaine autonomie, condition de dignité, d'indépendance. Sans doute, c'est un héritage du moyen âge, et qui prend souvent la forme du privilége. Mais le principe peut être pleinement appliqué selon les idées modernes et avec des résultats excellents. Pourquoi les instituteurs publics, avec des garanties contre les révocations arbitraires, ne seraient-ils pas appelés à élire un conseil représentant les droits de la corporation, ses vues de progrès, et qui donnerait

son avis sur toutes les mesures relatives aux lois et aux méthodes d'instruction? Voilà pour moi la véritable organisation démocratique. Je crois qu'elle produirait des merveilles, et ne laisserait plus à l'action du pouvoir central qu'une heureuse influence. La France possède, sous le nom d'Université, le corps enseignant le plus vaste et le plus centralisé. Souvent, au nom de la liberté, on a réclamé la destruction de ce corps. Je pense qu'en général il vaut mieux demander à chaque pays de réformer et de perfectionner que de détruire, car chaque pays a sa tradition, son tempérament et ses mœurs. Pour moi, je ne doute pas qu'avec les garanties d'indépendance dont nous venons de parler, et surtout avec l'introduction du principe électif, l'Université de France, qui, malgré des défauts d'organisation, a rendu de grands services et a souvent bien mérité de l'esprit moderne, ne devînt en peu de temps un corps comparable à ce que les autres pays peuvent offrir de meilleur.

Garantir la liberté de penser de l'instituteur contre l'Église; garantir sa dignité civique contre l'État, tout en gardant l'action du pouvoir central, qui, bien ordonnée, forme une condition d'impartialité et de lumière : tel est le but à atteindre. On

l'atteindra en combinant les moyens que suggère ce qui se pratique en Amérique, en Allemagne et même en France, en mariant d'une façon harmonique le concours de la commune et de l'Etat à une juste autonomie du corps enseignant lui-même.

IV

L'ENSEIGNEMENT DE LA MORALE DANS L'ÉCOLE PRIMAIRE.

C'est à l'instituteur, ainsi relevé à toute la dignité de sa noble profession, que je confie l'enseignement de la morale. C'est lui que j'appelle à donner, par ses exemples, une bonne part de l'éducation. A côté de lui, la famille gardera cette influence intime que rien ne remplace; et, dans la mesure où la famille le voudra, le ministre du culte complétera à sa manière cette double action. L'instituteur à l'école, le ministre dans le temple, n'auront aucune occasion de conflit et de lutte. S'il y a entre eux une certaine émulation, ce sera tout profit pour

l'enfant, comme pour l'esprit public, pour le progrès de la raison et des mœurs. L'essentiel est que l'éducation soit laïque ; mais l'enseignement de la morale, c'est l'investiture. On ne sait pas combien l'enseignement de la morale est lui-même moralisant. Il faut être un scélérat pour n'en pas ressentir l'influence.

Quel instituteur dégradé, avili, avait donc en vue M. Jules Simon, lorsqu'il lui interdisait, comme indigne, de donner l'enseignement moral, que réclame si impérieusement l'intérêt de l'enfant, de la famille, de la société tout entière? « On lit, dans quelques lois sur l'instruction primaire, dit M. Jules Simon, que. »

(*C. hist.*, t. IV, p. 166) (1).

C'est avec un regret bien sincère que je me vois contraint de relever un jugement si étrange, et si étrangement motivé, chez un auteur qui a déployé tant de zèle pour la cause de l'instruction et a rendu d'éminents services. Certainement M. Jules Simon

(1) Il nous a été impossible de retrouver le passage de M. Jules Simon auquel se rapporte cette remarque et la citation indiquée ; mais nous savons que telle est en effet l'opinion de M. J. Simon.

Ve F. H.

ne s'est rendu compte ni de l'éminence de la fonction de l'instituteur primaire, qui ne le cède, selon nous, en noblesse à aucune autre, ni de la nature de l'enseignement moral qu'il est appelé à donner.

Il ne s'agit point sans doute de disserter scolastiquement sur les questions abstruses et subtiles. Le bon sens trace ici des limites certaines. La forme doit être vivante, historique; mais, sous une forme simple, la méthode socratique peut introduire bien des vérités dans une jeune intelligence. Quand on observe les enfants, on est frappé de la curiosité qui s'éveille de bonne heure en eux pour les plus difficiles problèmes de la philosophie, et M. Renouvier en fait la juste remarque : « Un très-grand nombre d'hommes raisonnent plus et mieux à douze ans qu'à cinquante (1). » Les ministres des cultes vont sans doute trop loin; ils portent dans l'esprit des enfants des dogmes inintelligibles à des philosophes; mais, sans tomber dans cet excès, il faut aller jusqu'où va la curiosité de l'enfant, c'est-à-dire très-loin. La réforme urgente de la philosophie, en la rendant plus précise, plus réellement scientifique, la rendra aussi plus populaire.

(1) *Essais de critique générale.* 2e Essai.

Rien ne donnera plus d'autorité à l'instituteur que d'inscrire la morale au nombre des matières de l'enseignement. A nos yeux, c'est une révolution. C'est proclamer l'union nécessaire et indissoluble de l'instruction et de l'éducation. Quelques vérités sur la nature de l'homme, sur les destinées de l'humanité, se joindraient nécessairement à la morale la plus élémentaire. Mais, dira-t-on, c'est porter la philosophie au peuple. Pourquoi pas? La vérité est-elle donc, comme le droit électoral dans le système doctrinaire, la propriété de quelques-uns? A notre époque de démocratie et de suffrage universel, il faut, dans l'intérêt de toutes les classes de la société, que la morale, que la philosophie, dans leurs principes simples et sous une forme accessible, attrayante même, soient mises à la portée de toutes les intelligences. La science morale et la philosophie tout entière recevraient une impulsion puissante de ce contact populaire avec l'école. On cultiverait ces branches avec plus d'ardeur et dans cet esprit très-général, nullement abstrait et scolastique, qui leur convient. La morale est une science progressive comme toutes les connaissances humaines, et il est temps qu'elle entre résolûment dans la voie commune du déve-

loppement scientifique. La science est une consommation d'un ordre plus élevé que la consommation matérielle, mais dont la prospérité est soumise à la même condition. Que lui faut-il pour prospérer? La liberté du producteur et l'étendue du débouché. Qu'on n'objecte plus que la libre pensée n'a pas de doctrine, pas de *credo*. Tout doit être progressif, mais cela ne veut pas dire incertain. Bien des points sont déjà hors de doute. On s'accorde dans la pratique des principaux devoirs, même quand on discute sur les fondements. Or, c'est la pratique qui importe à l'école primaire. Qu'on décrète cet enseignement, et l'on verra surgir une foule d'ouvriers; un grand essor sera donné à la science morale, et les grands penseurs de notre temps s'honoreront en portant la vérité aux masses.

Si l'on se pénètre des principes que nous avons développés, si l'on conçoit bien que les pouvoirs publics n'ont point à décréter la science, les théories, et qu'à cet égard la plus large liberté avec le respect de toutes les convenances est le droit sacré de l'instituteur, on verra s'aplanir les difficultés de détail. Qu'on organise ce grand service de la moralisation générale, où l'État prend sa part sans

limite; que dis-je? sans même rencontrer la liberté individuelle, et l'expérience ne tardera pas à résoudre sans peine des difficultés qui ne tiennent à aucun principe essentiel. Aussi n'ai-je point l'intention de prévoir ou de traiter toutes ces questions particulières. Il en est une cependant qui a donné lieu à tant de malentendus que je ne puis me dispenser de m'y arrêter quelques instants. C'est celle qu'on a nommée au congrès de Berne la question des rapports de la morale et de la religion. On a beaucoup parlé, à cette occasion, de la morale indépendante, et nous avons encore observé qu'on ne distinguait pas suffisamment la question de droit d'organisation sociale, et la question philosophique.

Quoique nous restreignant autant que possible au premier ordre de considérations, il est utile que nous commencions ici par traiter rapidement la question philosophique de la morale indépendante. La doctrine qui, sous le nom de morale indépendante, s'est fait jour avec un certain éclat dans ces dernières années, peut se ramener à trois propositions : 1° la morale est indépendante de tout dogme surnaturel, de toute religion révélée; 2° la morale

est indépendante de toute métaphysique, de toute religion, même naturelle ou rationnelle, en un mot, sans avoir à se prononcer sur l'existence ou la non-existence de Dieu, la morale est étrangère, dans son principe et ses applications, à toute idée religieuse; 3° le principe de la dignité personnelle de l'homme est le principe générateur de la science morale, celui d'où découlent tous les droits et tous les devoirs. De ces trois propositions, la première est la plus générale et la plus importante. C'est elle qui a le plus excité l'attention, qui a fait la fortune de ce mot : *la morale indépendante*. Le gros même du public n'y voit pas autre chose, et, si l'on s'en tient là, tous les libres penseurs tiendront unanimement pour la morale indépendante. Il n'en est plus de même des deux autres propositions. Elles constituent un système tout particulier, très-contestable et très-contesté, qui n'est admis dans sa totalité ni par les théistes, ni par les panthéistes, ni même par les positivistes partisans d'une religion à part, celle de l'humanité, enfin, qui est loin de rallier aujourd'hui l'unanimité ou la majorité de la libre pensée. Ce n'est pas ici le lieu de montrer les défauts et les lacunes de ce système; nous nous arrêterons seulement à un point impor-

tant, et qui nous intéresse le plus, celui des rapports de la morale et de la religion.

Pour les partisans systématiques de la morale indépendante, le rapport est bien simple, il est nul. La morale indépendante ignore Dieu et la religion. Elle n'est, dit-elle, ni religieuse ni antireligieuse, ni théiste ni athée : elle est non religieuse. Je ne ferai là-dessus que de courtes observations, puisées uniquement dans le sens commun ; elles suffisent à mon sujet.

C'est, je pense, un fait incontestable que les devoirs de la vie humaine peuvent être accomplis par des motifs souvent très-divers. Ces motifs peuvent n'être pas tous également puissants ni également élevés; mais dès qu'ils contribuent pratiquement à restreindre la sphère des délits et à accroître celle des actions louables et utiles au genre humain, le législateur et le vrai philosophe ne sauraient les dédaigner. Par exemple, le principe de l'intérêt bien entendu, quand il est manié par un Bentham, fournit des motifs de bien faire qui ne sont point sans efficacité. On peut le trouver inférieur et insuffisant, mais il a sa part de vérité. J'approuve qu'on ne lie pas trop étroitement les vérités morales au sort de telle ou telle opinion

théologique ou philosophique ; elles peuvent avoir, elles ont en réalité plus d'un fondement. C'est là une concession que je ferai volontiers à la morale indépendante. Je ne dirai donc pas que toute moralité est impossible sans l'existence de Dieu. C'est là un excès où tombent les spiritualistes exclusifs, où je suis tombé moi-même autrefois. Il est possible qu'avec l'idée de Dieu la morale soit plus profonde, plus parfaite, et que, sans cette idée, elle reste toujours incomplète. Mais si c'est là un des fondements, ce n'est pas le seul; l'étude directe de la nature humaine, les rapports sociaux, l'intérêt même fournissent encore des bases utiles, efficaces. L'athée lui-même pourra établir une morale qui aura sa part de vérité et d'efficacité. Voilà ce que l'esprit de système pourrait seul nier.

Ce que je conteste absolument à la morale indépendante, c'est que l'on puisse accepter l'intégralité de ses principes sans rejeter l'existence de Dieu. On peut l'admettre ou la nier ; mais on la rencontre nécessairement en morale. On établira une base morale sans recourir à l'existence de Dieu : voilà l'idée religieuse exclue des premiers principes de la morale ; mais comment l'exclure aussi des applications? Pour tous les philosophes, excepté pour

les athées et les sceptiques, donc pour les panthéistes aussi bien que pour les théistes, Dieu est un être réel, immanent ou transcendant, mais objet de science, de raison même; dans le sens le plus étendu, objet d'expérience. Je sais bien que les sceptiques et les athées le nient; mais c'est là un débat qui divise jusqu'à présent la libre pensée, et qu'il serait antiphilosophique de trancher par une fin de non-recevoir. Or, dès que Dieu est un être réel, avec lequel la pensée humaine se trouve en rapport, il existe des relations entre l'homme et Dieu, et la morale est nécessairement appelée à les déterminer scientifiquement et à les régler comme tous les autres. Pour quiconque n'est ni athée, ni, ce qui revient au même, sceptique sur l'existence de Dieu, il existe des devoirs religieux accessibles à la science, à la raison, et la morale est nécessairement religieuse, sinon dans son principe, au moins dans une de ses branches. La morale de Spinoza, de Schelling, de Hegel, de Saint-Simon, est essentiellement religieuse; elle l'est comme celle de Leibnitz et des spiritualistes, et peut-être plus intimement. Pour le libre penseur qui n'est ni athée ni sceptique, la religion rentre dans la morale, elle en fait une partie intégrante et elle doit être traitée

scientifiquement. Cette partie embrassera sans doute un petit nombre de devoirs, car ce que la raison humaine peut scientifiquement déterminer de Dieu est jusqu'à présent peu étendu; mais il ne s'agit pas ici de quantité, et il est possible que ces devoirs en petit nombre l'emportent sur les autres par la qualité, par l'élévation et la grandeur. En fait, je crois que l'observation confirme ce que je viens de dire; les partisans de la morale indépendante, et je ne les en loue ni ne les en blâme, sont tous ou athées ou sceptiques. C'est leur droit, mais ils ne peuvent avoir ici la prétention de représenter toute la libre pensée, comme pour le premier des principes inscrits sur leur drapeau. C'est une confusion qu'il importe à tous de ne pas laisser s'établir.

De ces courtes observations, il résulte que, parmi les libres penseurs, les uns éloignent de la morale toute considération de Dieu et des devoirs envers lui, tandis que les autres conservent la réalité de cette idée et font de la religion une partie de la morale. Ceci posé, rentrons dans notre école laïque. En décrétant que l'instituteur y enseignera la morale élémentaire, le législateur n'a rien à décider et ne décide rien ni sur la morale indé-

pendante, ni sur les rapports de la morale et de la religion. Il ne lui appartient en aucune manière de tracer des programmes qui impliqueraient par les termes mêmes une solution dans un sens plutôt que dans un autre. En imposant la neutralité dogmatique à l'école, il doit garder lui-même la plus entière neutralité scientifique. Son seul but est de provoquer, de favoriser l'enseignement de la science morale comme satisfaisant un besoin social de premier ordre; et une science ne s'enseigne, elle ne se développe, elle n'existe que par le libre mouvement de la pensée individuelle. C'est alors que le législateur a rempli sa mission, et le moment arrive où il doit laisser faire. En principe, on ne peut, on ne doit poser aucune borne à la liberté de penser de l'instituteur; l'état des mœurs, le progrès des sciences, le mouvement de l'opinion publique introduiront seuls des limites incessamment variables avec l'évolution de l'esprit général lui-même. Ainsi se résoudront, par des approximations, les difficultés d'application. Quelle est la matière qui n'en présente pas? L'instituteur pourra être, lui, comme savant, partisan ou adversaire de la morale indépendante; tel maître donnera quelque étendue à la partie reli-

gieuse de la morale; tel autre la passera sous silence, si telle est sa manière de penser. La seule règle imposée à tous est de s'abstenir de toute polémique, soit à l'égard des cultes, soit à l'égard des grandes opinions philosophiques. *Chacun enseignera tout le positif de ses doctrines morales, en laissant dans l'ombre tout le côté négatif et polémique.* A cette condition, l'enseignement sera tantôt plus complet, tantôt moins; il ne cessera pas d'être utile et ne deviendra jamais agressif; il ne sèmera point la discorde. Dans son ensemble, l'institution portera ses fruits et remplira les vues du législateur. Il ne faut point viser à l'uniformité dans les choses de l'esprit : elle est rarement bonne, et, en tout cas, elle ne l'est qu'en naissant d'une entière liberté. Certainement les opinions du maître, même celles que, par une juste convenance, il devra s'interdire de développer, auront leur action, imprimeront à son enseignement un cachet particulier. Nul être pensant ne peut se réduire à l'état de machine; mais, encore une fois, c'est par l'influence générale qu'il faut juger une institution.

Quoi! dira-t-on peut-être, vous voulez introduire toutes les doctrines dans l'école, même l'athéisme!

Entendons-nous et sur le principe et sur l'application. En principe, nulle difficulté. Un athée, aussi bien qu'un catholique ou un protestant, peut être instituteur primaire et enseigner la morale dans l'école laïque ; mais il n'enseignera pas plus l'athéisme que d'autres n'y enseigneront le catholicisme ou le protestantisme (1). Mais, du moins, poursuivra-t-on, il y enseignera la morale de l'athéisme. Encore une équivoque, répondrai-je. Les adversaires de l'athéisme imputent à ses partisans des conséquences immorales très-odieuses, que ceux-ci repoussent généralement avec énergie. Ce sont là des assauts de logique, plus ou moins raisonnables, dont le législateur ne doit point se préoccuper. En réalité, la moralité qu'enseignera un athée instruit, homme de bien et de bonnes mœurs, comme il en existe certainement et comme il faut être pour avoir le droit d'instruire l'enfance, enseignera la morale de l'intérêt bien entendu. Le fond des devoirs communs s'y trouvera ; l'ordre

(1) Si le moraliste qui enseigne les devoirs religieux parle de Dieu dans l'école, ce n'est pas qu'il ait un droit particulier refusé à l'athée, c'est que l'idée de Dieu entre dans le positif de son enseignement moral, et du reste il ne doit point faire lui-même de polémique directe contre l'athéisme. En tout doit régner le droit commun et la paix laïque.

des motifs sera un peu changé, ce qui n'a pas pratiquement l'importance qu'y attachent les spiritualistes exclusifs. Les devoirs religieux seront omis, c'est à mes yeux une lacune; mais, par la neutralité dogmatique de l'école, le terrain est laissé vierge, et la famille, aidée, si elle le demande, des ministres de chaque culte, y pourvoit en toute liberté.

En fait, tant que l'athéisme est, comme aujourd'hui, une doctrine peu répandue, et qui excite des préventions générales, la question n'a pas une grande importance pratique, et si, contrairement à mes prévisions personnelles, l'athéisme venait à gagner du terrain, il modifierait à son profit l'esprit général, et il aurait le droit, comme toute autre doctrine, d'occuper dans les écoles une place proportionnelle au nombre de ses adhérents.

Nous en revenons toujours au droit commun, comme à la seule solution vraie en théorie, féconde en pratique. C'est sur ce terrain du droit commun que peuvent se rencontrer les spiritualistes et les matérialistes, les libres penseurs et les orthodoxes, du moins ceux que n'aveugle pas un étroit fanatisme. Tous, sur ce terrain, doivent acclamer l'école laïque.

Si M. de Pressensé avait bien démêlé ces principes, eût-il prononcé au congrès de Berne les paroles suivantes :

« Je veux que, lorsque l'instruction sera libre, chaque famille s'adresse librement au ministre de son culte. Je vais plus loin. Pour moi, père de famille, il ne me suffirait pas que le ministre vînt seulement à certaines heures dans l'école ; je veux de plus que l'enseignement religieux soit donné tout entier. Je veux des instituteurs imbus de mes convictions religieuses pour qu'ils agissent de concert avec les ministres du culte, et qu'ils dirigent dans tous les détails de l'enseignement l'esprit de la jeunesse vers le développement moral auquel j'aspire, selon les idées que je partage.

» Si vous déblayez le terrain de tout ce qui ressemble aux religions officielles, vous n'avez plus aucun droit de repousser de l'école le ministre du culte, vous blesseriez la liberté de conscience.

» Je suppose que l'enseignement soit donné par l'État ; si vous séparez l'enseignement moral de la pensée religieuse, vous blesserez le principe de la liberté de conscience que vous proclamez. Je parle des écoles de l'État qui nous préoccupent en particulier.

» En effet, par votre morale indépendante, vous faites du dogme sans le vouloir, sans le savoir; vous enseignez que la morale peut se distinguer de la religion, vous admettez que l'on peut trancher le câble qui existe entre le monde visible et le monde invisible. C'est là un dogme très-accentué; fermer l'école à l'influence religieuse, c'est faire de l'autorité. »

Nous ne partageons point toutes les préventions de M. de Pressensé contre ce qu'il appelle les religions officielles, comme s'il existait des religions créées, décrétées de toutes pièces par le pouvoir civil. Il n'a jamais existé de telles religions. Nous réclamons comme plus conforme aux principes la séparation de l'Église et de l'État, mais sans croire pour cela que l'esprit clérical n'existera plus, ou sera devenu inoffensif. Au contraire, il aura de moins le contre-poids laïque du pouvoir civil; à cet égard, les Églises indépendantes de l'État offriront peut-être plus de facilité à l'oppression sacerdotale. Nous nous fions pour guérir le mal au développement même de la liberté. Nous signalerons encore la singulière idée de l'orateur qui paraît établir en principe que la demande d'un seul père de famille pourrait ouvrir l'école au ministre du culte et l'y

introniser en souverain. En pratique, ce serait intolérable, et nous avons dit que si les parents ont quelque bon sens, quelque lumière, ils useront de leur influence pour que le ministre du culte soit écarté même de l'école libre.

Mais le point de droit où M. de Pressensé tombe dans une complète erreur, c'est quand il établit une connexion absolue entre l'école laïque et la morale indépendante. Pour le législateur, il n'y a là aucune connexion. L'instituteur, en se mouvant dans la sphère que lui trace l'esprit public à son époque, et qui de sa nature ne commande directement aucune opinion particulière, enseignera une morale religieuse ou indépendante de l'idée de Dieu, selon ses convictions personnelles. Dans le dernier cas, les parents qui verront là une lacune, mais sans inconvénient direct, conduiront leurs enfants au ministre du culte pour la combler; ils les conduiront à M. de Pressensé, et ils pourraient certes plus mal choisir.

Il ne faut point de réticence en de pareilles matières. Je crois la solution de l'école laïque tout à fait fondée dans les principes du droit moderne, et, à ce titre, je pense qu'elle triomphera dans un délai prochain, d'autant plus que l'urgence d'une

réorganisation laïque de l'éducation se fait partout sentir. Mais, il faut en convenir, l'école laïque inspirera toujours quelque défiance aux divers clergés. Elle fait surgir à côté d'eux une concurrence qui est faite pour leur déplaire et les alarmer. J'avoue aussi que la neutralité dogmatique sera difficilement gardée par les instituteurs congréganistes, qui n'offrent pas d'ailleurs des garanties rassurantes pour l'unité nationale. Mais à qui la faute s'il leur est presque impossible de remplir les véritables conditions de l'instituteur moderne? J'avoue enfin que, dans la situation actuelle, l'école laïque est un gain tout net pour la libre pensée. Mais pourquoi? Précisément parce qu'aujourd'hui la libre pensée ne jouit pas du bénéfice du droit commun. Est-il juste de l'en exclure à perpétuité, et les clergés ne peuvent-ils défendre leur influence que par l'arme du privilége? Tous tant que nous sommes, nous devons avoir assez de confiance dans la vérité de nos doctrines pour accepter la lutte à armes égales et nous réfugier tous sous l'égide du droit commun. Pour ma part, je ne réclamerai jamais d'autre protection; et dans cette déclaration, je suis certain d'être l'organe de tous mes coreligionnaires de la libre pensée.

V

COUP D'ŒIL SUR L'ENSEIGNEMENT SECONDAIRE ET L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR. — LES ÉCOLES NORMALES. — LES ÉCOLES DES FEMMES.

Dans ce qui précède, nous avons eu en vue spécialement l'école primaire; toutefois, les principes généraux sur les rapports de l'État, de l'Église et de l'école peuvent servir de direction pour tous les degrés d'enseignement, à condition seulement de tenir compte de ce qui en fait la spécialité. Nous nous arrêterons encore quelques instants sur ce sujet.

Aux États-Unis, l'État, en général, reste étranger à l'enseignement secondaire et à l'enseignement supérieur. Il n'ouvre point d'écoles pour ces deux degrés; il n'exerce même pas cette haute fonction de surveillance, apanage inaliénable du pouvoir central, qui lui permet de rendre compte à la nation de ce qui se fait dans son sein pour l'avancement des connaissances humaines, d'en provoquer le progrès par cette publicité donnée aux efforts

de tout genre, par ce jugement solennel de la conscience publique, qui ne doit manquer dans aucune branche, et qui donne tant de grandeur aux fonctions du gouvernement. Sur ce dernier point, nous ne conseillerons jamais l'imitation des États-Unis, qui mutilent, selon nous, l'organisme social en le privant de ses organes les plus nobles. Quant à ce qui est d'abandonner à l'initiative privée l'instruction secondaire et l'instruction supérieure, en ne laissant au pouvoir central que la surveillance, nous croyons que, dans nos pays d'Europe, le moment n'est pas venu, et nous n'oserions affirmer que les États-Unis aient fait sagement. En cela encore, il faut améliorer, non détruire.

L'amélioration essentielle, c'est de rendre le collége complétement laïque, comme l'école primaire. Deux points essentiels : faire une plus large part à l'éducation ; renvoyer le ministre du culte du collége au temple. L'éducation est trop négligée dans nos colléges, et ici j'ai principalement en vue ce qui se passe en France. Cela donnera plus de précision à mes remarques, sans restreindre mes principes. Là encore je voudrais que, dans toutes les classes, on fît un cours de morale au moins une fois par

semaine. Ce cours, un peu plus développé qu'à l'école primaire, serait néanmoins conçu dans le même esprit. Les considérations pratiques domineraient et en excluraient également tout ce qui est polémique, aggressif ou purement négatif. Au collége règnerait aussi la neutralité dogmatique, de manière que les enfants de toutes les communions pussent également suivre le cours de morale. Le droit constitutionnel y serait encore annexé avec plus d'étendue. Nous voudrions que ce cours de morale fût donné paternellement par le premier fonctionnaire du collége, le proviseur, aidé du censeur. Ce serait une excellente occasion d'entrer en rapport avec tous les enfants. Les professeurs seraient conviés à seconder ces efforts et prendraient part à l'œuvre de l'éducation; les maîtres d'études eux-mêmes sentiraient l'ennoblissement de leurs modestes mais importantes fonctions. Ce serait un grand progrès.

Aujourd'hui, les ministres des cultes reconnus par l'État sont attachés aux colléges; ils y enseignent et souvent même y ont leur logement. C'est à nos yeux un grave abus. La liberté de conscience des enfants et des parents en souffre; nous le savons par les plaintes que nous avons plus d'une

fois recueillies. Au nom des principes les plus élémentaires du droit moderne, et sans aucune vue hostile à quelque culte que ce soit, nous demandons qu'aucun exercice ou enseignement religieux n'ait lieu dans l'intérieur du collége, mais que les enfants, d'après la volonté formellement exprimée des parents, soient conduits à l'église que ceux-ci auront désignée. Autrement, on ne voit pas pourquoi on ne laisserait pas pénétrer dans les colléges, à la suite des ministres des cultes, les moralistes de la libre pensée et les athées. Par la même raison, il faut renoncer à l'usage singulier de faire au commencement des exercices scolaires une prière, qu'elle se fasse en latin ou dans la langue vulgaire. Au reste, nous devons réclamer la même suppression pour l'école primaire, et nous croyons que la liberté de conscience l'exige. Il est bien difficile que la prière soit telle qu'elle satisfasse tous les cultes, outre que l'union de prière est une sorte d'association religieuse qui ne convient peut-être pas aux adhérents de cultes séparés. De plus, la prière est un acte religieux, qui semble presque inséparable de la croyance au surnaturel, et qui, à ce titre, répugnerait sans doute à la plus grande partie des libres penseurs. On a conservé, je crois, en Hol-

lande et aux États-Unis la prière enseignée par Jésus, le *Pater*, comme on l'appelle. Assurément, c'est une des plus simples et des plus élevées qu'on pût choisir. Je ne sais cependant si la fin : *Délivre-nous du malin*, c'est-à-dire du diable, car tel est le vrai texte, serait franchement accueillie, même par les Israélites ou les protestants libéraux. En tout cas, les libres penseurs réclameraient à bon droit, la démonologie ne faisant point précisément partie de leur *credo*. La suppression de la prière paraît de l'essence de l'école laïque, et, dans le débat de 1855, aux chambres hollandaises, des orthodoxes l'avaient eux-mêmes réclamée. On devrait également supprimer l'histoire sainte, qui n'est guère, aux yeux de la science moderne, qu'un recueil de légendes. C'est un débris de l'enseignement théologique. Dans les temples mêmes, nous croyons que les communions un peu libérales feront de jour en jour, dans ces histoires, une part de plus en plus large aux droits légitimes de la critique.

En France, on enseigne la philosophie dans les colléges ; en Allemagne, en Belgique et en Suisse, cette branche est réservée à l'enseignement supérieur. Au sortir du collége, les jeunes gens, avant de suivre les cours de droit, de médecine, etc.,

passent une ou deux années dans la faculté des lettres, ce qui paraît préférable. Le collége devenant une école tout à fait laïque, la neutralité dogmatique essentielle à cette sorte d'école devrait engager à bannir la philosophie de l'instruction secondaire pour la réserver à l'enseignement supérieur, car la philosophie, dès qu'elle est un peu approfondie, ne peut s'empêcher de prendre parti sur les grandes questions, par exemple sur celle du surnaturel. Elle serait avantageusement remplacée, selon nous, par un cours de physiologie, la vraie, l'indispensable préparation à la philosophie moderne. Notons, en passant, qu'aux États-Unis, des notions de physiologie figurent dans le programme de l'enseignement primaire à côté de l'astronomie, du droit constitutionnel et de la musique.

Entre l'enseignement des colléges et des facultés, s'offrent les écoles normales, soit celles qui forment les instituteurs primaires, soit celles qui préparent les professeurs du degré moyen. L'école laïque relève la dignité des uns et des autres : ce qui augmente du même coup l'importance des établissements où ils apprennent un art si noble et si excellent. Ici l'application de nos principe devient plus délicate. D'une part, comme l'on ne

doit exclure aucune opinion du droit de donner des maîtres à l'enfance et à la jeunesse, il faut conserver dans l'école normale la neutralité dogmatique ; d'autre part, il convient déjà d'assurer aux futurs instituteurs une très-grande liberté personnelle. Je pense qu'on peut satisfaire à cette double exigence. La neutralité dogmatique est facile à observer pour le plus grand nombre des branches : sciences proprement dites, littérature, philologie, histoire, pédagogie. La difficulté ne se présente que pour la philosophie. Eh bien, pour cette branche, que nous regardons comme essentielle, nous voudrions qu'on laissât les jeunes gens suivre librement les cours de l'enseignement supérieur, en choisissant celui qui leur conviendrait. Ceci suppose que l'enseignement supérieur offre toujours quelque choix, et cela doit être, du moins à nôtre avis. On devrait agrandir leur pensée en les pénétrant de la part qu'ils doivent tous prendre à l'œuvre de l'éducation. C'est là une idée sur laquelle on ne saurait trop revenir. A Paris, dans l'École normale supérieure, qui donne des professeurs à tous les colléges, croirait-on qu'il n'existe pas même un cours de pédagogie ? En revanche, il existe un aumônier, respecté par tous les régimes, monarchie, république, empire.

Que nous sommes loin encore de l'application des principes de 89, inscrits pour le pur ornement, paraît-il, au frontispice de nos éphémères constitutions politiques!

Dans l'enseignement supérieur, en effet, doit régner la plus grande liberté, et, par suite, la plus grande variété. Là, tout doit être approfondi; là, doit régner la polémique la plus franche. Il ne s'agit plus de neutralité dogmatique. L'État, quand il nomme, ne doit avoir égard qu'à la seule capacité. Les parents mêmes n'ont plus rien à dire, car, à l'âge où l'on suit l'enseignement supérieur, la majorité intellectuelle est atteinte. L'enseignement tout à fait scientifique, celui de notre Collége de France, par exemple, s'adresse autant à l'âge mûr qu'à la jeunesse. Ici l'État ne doit plus songer qu'à l'avancement de la science, qui est aussi un besoin national et peut-être le premier de tous. L'État aussi doit accorder une entière liberté d'enseignement. Dans ses propres chaires, il doit viser à la variété plutôt qu'à l'uniformité, et à côté d'elles toutes les opinions doivent pouvoir se produire et s'affirmer. Il ne s'agit point pour l'État de majorité ou de minorité, il ne s'agit que du pur intérêt de la science. Cet intérêt exige que la place soit au

plus digne. En philosophie, l'État doit appeler un athée, si à telle époque un athée est le plus savant, comme cela était incontestablement du temps de Démocrite. Après lui, la place, en Grèce, eût été donnée tour à tour à Socrate, à Platon, à Aristote. Encore une fois, l'État représente ici la conscience générale scientifique de la nation, et non point tel ou tel système. Or, cette conscience générale n'est autre chose qu'un profond amour de la science et un vif désir de ses progrès. Cette conscience générale n'a qu'un besoin, un droit, une mission, c'est d'appeler, de protéger et d'honorer le génie. J'ose penser que les vrais libéraux ne trouveront pas cette prérogative excessive ou dangereuse. Je sais qu'on opposera des actes où le pouvoir civil a frappé la liberté de penser. Sans justifier en rien ces actes déplorables, il est permis de remonter à la vraie cause. Elle n'est pas difficile à découvrir, elle vient de la pression intolérante des clergés. L'auteur de ce rapport l'éprouva lui-même. On ne peut, dans ce cas, reprocher au pouvoir public que sa faiblesse, et il appartient à l'opinion de le rappeler au devoir, au sentiment de sa mission, de sa responsabilité laïque et de le fortifier contre ces tristes défaillances.

J'ai terminé des réflexions que j'aurais voulu faire plus courtes. Avant de déposer la plume, on me permettra d'ajouter un dernier mot sur l'enseignement des femmes. Il y aurait beaucoup de choses à dire sur les réformes dont il est susceptible à tous les degrés. Je ne saurais m'engager ici à parcourir cette voie. Je me borne à demander qu'on étende aux établissements ouverts à l'autre sexe les principes de l'école laïque, qu'on y protége la liberté de conscience, qu'on y favorise les progrès de l'instruction. A mon sens, il est essentiel de ne point abandonner, comme on le fait partout, la femme à la domination cléricale, cela introduit la division dans la famille. La surveillance de l'État doit s'exercer sur les couvents de femmes avec plus de soin, s'il est possible, que sur les couvents d'hommes, et sur la littérature malsaine, menteuse, qui s'y étale. Que l'institutrice laïque soit honorée, protégée. Aux États-Unis, la jeune élève institutrice reçoit, dans les écoles normales, la même instruction que les jeunes gens et de la bouche des mêmes professeurs. Nous demandons aussi qu'à l'école primaire l'institutrice donne maternellement l'enseignement de la morale, et que la neutralité dogmatique y règne avec le même scrupule. On l'a éprouvé récemment

en France, les clergés ne se verront pas sans résistance disputer la femme, leur fief, et l'école où ils règnent et oppriment. Mais il y va de l'intérêt plus pressant de la société, tout en respectant l'esprit religieux, d'ouvrir aussi pour la femme, pour la mère de famille, pour la jeune fille, pour l'institutrice, les franchises de l'esprit laïque.

En nous livrant aux recherches qu'on vient de lire, nous avons cru entrer dans la pensée d'une association qui a rendu de grands services et dans celle de son éminent président. Nous avons fait tous nos efforts pour rester dans l'impartialité qui fait son honneur et sa force, impartialité qui n'est ni le scepticisme ni l'indifférence, mais le respect du droit d'autrui. Avons-nous réussi dans notre tâche? Nous n'avons point la prétention d'avoir épuisé le sujet. L'éclairer un peu, faire avancer la question, fût-ce d'un seul pas, serait déjà beaucoup. Si nous pouvions nous flatter de n'être pas tout à fait inutile, nous nous ferions un devoir d'en reporter le mérite à l'association et au Congrès de Berne, dont les débats ont donné l'impulsion à notre pensée.

NOTE EXPLICATIVE

J'ai longtemps médité sur ces difficiles problèmes, et déjà, dans un temps où ma pensée n'était pas encore affranchie de tout joug dogmatique, j'avais entrevu les principes qui en contiennent la vraie solution. Néanmoins, je ne l'avais pas assez nettement dégagée ; il y régnait quelque confusion, et je pense qu'un examen rapide de ma précédente opinion, rapprochée de celle où je me suis définitivement fixé, est de nature à répandre quelque lumière sur le sujet. C'est d'ailleurs un devoir pour l'écrivain de prévenir les méprises du public sur ce qu'il croit devoir soumettre à son jugement, comme

c'est le devoir de tout homme de travailler sans cesse à corriger, à étendre ses idées.

Dans le *Règne social du christianisme*, publié en 1853, j'écrivais : « La presse périodique et le journalisme, à cause de leur influence vaste et rapide, aussi bien que l'enseignement, à cause de l'âge et de la faiblesse morale de ceux qui le reçoivent, demandent une surveillance et des précautions plus étroites. Il ne faut point qu'abusant d'une publicité qui ne s'arrête pas aux frontières d'un pays, on puisse impunément diffamer un honnête homme devant l'univers entier. Il ne faut point qu'on ternisse la pureté de l'enfance, qu'on élève la jeunesse dans la haine des lois, dans le mépris de la souveraineté nationale, qu'on élève devant ces tendres intelligences l'athéisme et le matérialisme avec leurs conséquences subversives, non pas seulement de toute religion, mais de toute morale sociale : car elles ravissent leur véritable sanction aux lois positives, en renversant jusqu'au fondement des lois naturelles, jusqu'à l'idée du droit et du devoir. Voilà pourquoi le législateur, sans entrer dans la sphère des opinions, peut défendre la propagation de ces doctrines, surtout par la voie de l'enseignement. Il les frappe, non pas directement et propre-

ment comme erronées, mais comme incompatibles avec l'existence des sociétés humaines, ou, ce qui revient au même, comme essentiellement attentatoires au droit de fraternité. La répression, je l'avoue, est ici très-délicate et ne saurait être trop réservée, mais, en cas de nécessité absolue, elle n'en serait pas moins légitime (1). » Revenant sur le même sujet, dix ans plus tard, je disais : « Comme société juridique, l'État repose sur les idées de loi morale, de droit, de souveraineté; or, les idées de souveraineté, de droit, de loi morale, n'ont point de réalité si elles ne sont fondées en l'existence de Dieu, et point de sanction suffisante sans l'immortalité de l'âme, qui suppose la spiritualité. Ce sont là les grands principes de la religion naturelle. Ce sont en même temps les bases nécessaires de la société. L'État, je parle de l'État à base normale, de l'État moderne, l'État est foncièrement théiste et spiritualiste. Le droit et la religion naturelle sont inséparables.... C'est en vertu de son caractère religieux que l'État a le droit d'imposer le *serment* sous la consécration de l'idée de Dieu, et qu'il sanctionne le mariage en laissant à l'Église le soin de

(1) *Le règne social du christianisme*, p. 141 et suiv.

le bénir une fois formé. C'est en vertu du même caractère que, sans empiéter sur la conscience ni imposer aucun symbole de foi, il peut interdire comme anti-sociale la profession publique et la propagation de l'athéisme, du matérialisme et du panthéisme aussi bien que de tout culte immoral ou violant les principes de la religion naturelle, et enfin de toute coutume ou institution contraire à ces principes, comme les vœux perpétuels, etc. Pour contester à l'État ces pérogatives, il faudrait prouver, ou qu'il ne lui appartient pas de protéger les bases de la société, ou que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme ne sont pas les premières de ces bases (1). »

Je ne faisais ici que développer les idées de Bordas. « Le pouvoir, dit-il, a le droit de défendre la religion naturelle contre tout ce qui l'attaque, et le matérialisme et l'athéisme ne sont pas moins passibles de la loi que l'ultramontanisme (2). »

Dans tous ces passages, la vérité et l'erreur se mêlent d'une façon si étrange, qu'il me paraît très-important d'en faire la séparation. Oui, l'État a le droit de réprimer ce qui est immoral et anti-social, et il lui faut pour cela une conscience, une lumière

(1) *La Science de l'Esprit*, t. II, p. 332-335.

(2) *Essais sur la réforme catholique*, p. 432. *Conf.* p. 28, 33.

qui le rende capable de discerner le mal et le bien. Ébranlez ce principe et l'État ne pourra pas même légitimement punir le vol, car il n'aura pas le droit de le déclarer injuste. Mais précisément la conscience générale de l'État ne peut naître et se développer que comme résultante du libre développement des consciences individuelles, inviolables et sacrées dans leur domaine. Il n'y a pas d'opinion publique possible sans la liberté des opinions individuelles; il n'y a pas de conscience nationale sans la liberté des consciences particulières. Ce sont deux droits qui se coordonnent sans se limiter, et ils sont aussi sacrés l'un que l'autre : solution qui écarte également l'anarchie et le despotisme. Ce que l'État, ce que la loi réprime, c'est le fait délictueux. Quant au fondement théorique du délit, il l'ignore, il n'a pas le moyen ni le droit de le scruter. Toute doctrine, comme telle, lui échappe, et je n'admets plus en aucune manière qu'il puisse frapper l'ultramontanisme pas plus que l'athéisme, le matérialisme ou le panthéisme. Ceci n'est plus le domaine de l'État. J'admets que des délits peuvent être commis par la voie de la presse ou de l'enseignement, mais ces délits doivent être pris en eux-mêmes, qu'ils soient joints au spiritualisme ou au matérialisme,

au catholicisme ou au protestantisme. C'est uniquement en ce sens qu'il appartient à l'État de protéger les bases de la société. Si l'État peut avoir une théorie, un système, qu'on l'appelle religion naturelle avec Bordas, ou religion civile avec Rousseau, ou religion d'État avec les théocrates, la liberté individuelle est violée, frappée à la racine. Il faudrait aussi, même dans le domaine de la philosophie, être plus réservé à imputer aux systèmes qu'on repousse les prétendues conséquences immorales et anti-sociales qu'ils sont censés recéler. C'est là un procédé où l'arbitraire a inévitablement beaucoup de part, et aujourd'hui, bien que ne professant nullement l'athéisme et le matérialisme, je me garderais de répéter contre ces systèmes, qui sont, comme les autres, des produits de l'esprit humain, les lieux communs de l'orthodoxie théologique ou métaphysique. Du moins, l'État sort de sa sphère, s'il s'occupe non des faits, des réalités, mais de pures possibilités, et, pour ainsi dire, de dangers tout logiques, prétendûment inclus dans des principes et qu'on en fait sortir contre le gré, quelquefois contre l'opinion expresse de leurs auteurs. Tout terrain solide manque ici à la conscience publique.

Quatre points essentiels : 1° l'instruction obligatoire avec la liberté d'enseignement ; 2° un minimum d'instruction réglé par la loi, exigé de tous constaté par des examens, et aboutissant à un diplôme sans lequel on n'exerce pas les droits de citoyen ; 3° une surveillance générale, organisée par la loi, s'exerçant sur toutes les écoles, sur les séminaires, et je dirai même sur les églises ; 4° suppléer à l'insuffisance des individus.

C'est le troisième point qui paraîtra le plus contestable. Le premier est admis, le second se justifie par l'exemple de ce qui se fait pour le haut enseignement en Belgique. Comment ! vous voulez des garanties pour la fonction d'avocat, de médecin, de pharmacien, et vous n'en exigeriez pas pour la fonction la plus éminente, celle d'homme et de citoyen ! Au fond, pas de difficulté. Il aura contre lui le libéralisme naïf et le pseudo-libéralisme des habiles. La matière est délicate ; on parlera des abus possibles. Mais depuis quand les abus possibles prescriront-ils contre l'usage ? Argument trop commode qu'on retournera tour à tour contre l'autorité la plus légitime et contre la liberté la plus nécessaire. Nous avons repoussé le libéralisme naïf, nous rejetons encore le libéralisme paresseux, qui se

figure que toute la science du gouvernement consiste dans le laisser-faire, le laisser-passer. L'art du gouvernement est beau autant que difficile. Il organise la liberté réelle, organique et sociale. Il traite avec les volontés, avec les âmes. Il doit marcher par la force de l'opinion publique. Dans un État libre, c'est là que réside la souveraineté. Le gouvernement au fond est chose essentiellement morale, essentiellement spirituelle. La force publique participe elle-même de ce caractère : elle n'est point l'organe ou l'instrument d'une volonté individuelle, ce qui constituerait le despotisme, n'importe sous quelle forme; elle est l'application, la consécration de la conscience et de la raison générales.

N'oublions pas d'ailleurs que la raison publique, dont l'État est l'expression régulière, ne doit jamais se substituer à la raison individuelle et au fond n'est point en lutte avec elle. Nous sommes partisan de la liberté de conscience et de science, de la liberté de penser la plus absolue, et nous n'entendons pas que l'inspection de l'État porte la moindre atteinte à la conscience ou à la science de l'instituteur. Elle ne doit porter en aucune manière sur les opinions, les doctrines, les théories, les méthodes. Son prin-

cipal but est d'introduire la publicité et de veiller à la moralité.

Je suis convaincu qu'en examinant la chose de près les vrais libéraux dépouilleront des préventions assez naturelles à cause de l'extension trop grande que, dans certains États, a prise la puissance publique. Un exemple achèvera d'expliquer ma pensée. Dans la grande République américaine, il existe, au sein de chaque État, une autorité centrale pour l'instruction publique, qui exerce une mission de surveillance et d'inspection sur les écoles qui sont la création des communes. Il ne s'agit pas, sans doute, ici de l'inspection générale et sans exception que je réclame ; cette prérogative du pouvoir central, ainsi que plusieurs autres, manque aux États-Unis ; d'admirables mœurs politiques y suppléent, et d'ailleurs l'expérience vient combler chaque jour ces lacunes. J'appuie seulement sur ce fait que l'autorité centrale surveille et inspecte des écoles qu'elle n'a point instituées, dont elle ne nomme ni ne révoque les agents, et qu'elle le fait, pour ainsi dire, d'une façon presque toute morale et par le seul appel à l'opinion publique. C'est l'exemple de cette inspection essentiellement libérale que je prie tous nos libéraux défiants ou naïfs

de méditer. On apprendra peut-être ce que c'est qu'un pouvoir démocratique. Or, quand nous parlons de la puissance publique, nous n'en voulons point d'autre. Il faut organiser libéralement, démocratiquement cette puissance; mais il faut ensuite la laisser fonctionner dans la vérité de sa nature. Elle devient alors le complément nécessaire, et, j'oserai dire, le plus sûr rempart de la liberté individuelle.

Pour faire connaître cette belle institution des États-Unis, je ne puis mieux faire que de citer un travail très-intéressant, publié par la *Revue des deux mondes* du 15 novembre 1865. « Au centre, dit M. de Laveleye, siége le bureau de l'instruction publique (*board of education*), à la tête duquel est placé un fonctionnaire très-élevé, le directeur général ou surintendant (*superintendant of public instruction*). Dans certains États comme dans celui de New-York, le surintendant est choisi par la législature ; dans l'Ouest, il est nommé en même temps que le gouverneur par tous les électeurs de l'État. Preuve certaine de l'importance qu'on attache à l'enseignement public, son traitement égale et surapsse même parfois celui du chef du pouvoir exécutif, particulièrement dans les nouveaux États de

l'ouest, Illinois, Michigan, Visconsin. Quelque haute que soit sa position, il ne peut agir par voie d'autorité sur les comités locaux, qui ne lui sont soumis sous aucun rapport. Sa mission est seulement d'éclairer la législature et le public au sujet de tout ce qui concerne l'enseignement. Il recueille les statistiques, visite les écoles, et s'efforce par des conférences publiques, par des meetings et des adresses au peuple, d'accroître encore l'intérêt général en faveur du service qu'il représente. Tous les ans il soumet à la législature un rapport détaillé sur la situation de l'enseignement dans l'État : on tire ce document à un grand nombre d'exemplaires et on le distribue dans tous les districts. Les lacunes ou les défauts du système en vigueur y sont hardiment dénoncés, et les réformes nécessaires signalées et démontrées. Quelques-uns de ces rapports, notamment ceux de MM. E. Potter (de Rhode-Island) et de Victor Rice (de New-York), Horace Mann et Henry Barnard (du Massachusetts), forment d'admirables travaux qu'on ne peut assez consulter..... Le seul ressort qui fait tout marcher, c'est la publicité. La parole et la presse, voilà les forces vives qui impriment le mouvement. Le surintendant, dont l'influence est énorme, n'agit sur les législateurs,

sur les comités, sur les électeurs, dont au fond tout dépend, que par des discours et des rapports. La conviction fait tout, la contrainte rien. Ce système suppose plus de lumières et exige plus d'efforts, mais il est bien plus efficace, parce qu'il est supporté par l'appui empressé de tous. Il serait prématuré de l'adopter partout en Europe ; ce serait déjà pourtant un bienfait et un honneur que d'y tendre. »

Ajoutez à ces fonctions le droit naturel de dénoncer à la justice ordinaire les délits de droit commun, et, je le demande, y a-t-il une raison quelconque de ne pas étendre une pareille surveillance à toutes les écoles, même privées? De quel droit un instituteur quelconque voudrait-il se soustraire à la publicité, au jugement moral de ses concitoyens? Sa profession, évidemment, a un côté public qui intéresse la société tout entière.

L'État ne fait point le commerce, mais il institue, organise le droit commercial, et, la première chose qu'il demande aux commerçants au nom de l'intérêt général, et sans s'immiscer dans leurs affaires, c'est une certaine garantie de publicité. Là se rencontre l'intérêt des parents, celui de l'État et celui des instituteurs eux-mêmes, devant lesquels s'ouvre le grand, le seul noble encourage-

ment, celui de l'estime publique. Par-dessus tout, il y a l'intérêt suprême de l'unité morale de la nation. On ne peut forcer cette unité, mais il y a un art très-noble et très-important de la maintenir, et de la développer. (Action et réaction de la conscience générale et de la conscience individuelle.)

FIN.


BRITISH
11 FE 75
MUSEUM

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 1

LIVRE PREMIER

LES PRINCIPES DE LA RÉVOLUTION PHILOSOPHIQUE.

CHAPITRE PREMIER. — De la révolution générale des temps modernes et de son influence sur la philosophie (la mission de la philosophie au XIX[e] siècle 71

CHAPITRE II. — La philosophie moderne et les sciences. — Principe de l'expérience. Principe de l'immanence. . 79

CHAPITRE III. — Suite du même sujet. — Principe de la connexion et de l'unité universelle des êtres. — Principe de l'évolution et du progrès 88

CHAPITRE IV. — La philosophie moderne et le mouvement social. 97

CHAPITRE V. — La philosophie moderne et le mouvement religieux. 102

LIVRE II

LA MÉTAPHYSIQUE MODERNE.

CHAPITRE PREMIER. — Commencement de la réforme philosophique. — L'esprit moderne et la métaphysique réelle.. 109

CHAPITRE II. — Les principes de la métaphysique réelle. — Constitution intime et commune de tous les êtres.... 124

CHAPITRE III. — Lois ou conditions universelles de l'existence. — Principe de l'opposition........................ 129

CHAPITRE IV. — Suite. — Loi du développement. — De la production et du progrès.......................... 136

LIVRE III

LES RÉALITÉS.

CHAPITRE PREMIER. — Les règnes et les forces de la nature.. 151

CHAPITRE II. — Les âmes en général.................. 162

CHAPITRE III. — De l'âme humaine. — Alliance de la physiologie et de la philosophie.......................... 167

CHAPITRE IV. — Développement de l'âme humaine....... 177

CHAPITRE V. — Supériorité de l'homme dans le règne animal. — Raison, amour, liberté. — Universalisme ou religion (tout cela formant le progrès). — L'homme point de départ d'un nouveau règne (pensant, libre, religieux). — Des âmes pensantes d'un ordre supérieur. — Considérations générales.............................. 183

CHAPITRE VI. — De l'âme de l'humanité............... 192

CHAPITRE VII. — Des organes de l'humanité. — Les familles, les associations, les nations 199

CHAPITRE VIII. — De l'âme de la terre. — De la vie future. 211

CHAPITRE IX. — De Dieu 223

LIVRE IV

LES SYSTÈMES.

CHAPITRE PREMIER. — La philosophie nouvelle et les anciens systèmes. — La philosophie progressive 235

CHAPITRE II. — Le spiritualisme et le matérialisme 238

CHAPITRE III. — Le théisme et l'athéisme 241

CHAPITRE IV. — Le panthéisme 243

CHAPITRE V. — La philosophie nouvelle et les religions révélées 246

CHAPITRE VI. — Conclusion. — Moralité supérieure de la révolution philosophique contre le fameux optimisme en histoire 249

LIVRE V

LA MORALE.

CHAPITRE PREMIER. — Idée de la science morale. — Loi universelle de l'être. — Du progrès de la morale 252

DE LA CERTITUDE DE L'HISTOIRE ÉVANGÉLIQUE 258

L'ÉCOLE LAÏQUE

1. — Appel de l'association internationale. — Les résultats du concours 319

TABLE DES MATIÈRES.

L'École laïque 323

I. — Le problème de l'éducation. — Solution par l'école laïque 324

II. — La séparation de l'Église et de l'École, conséquence de la séparation de l'Église et de l'État. — Neutralité dogmatique de l'École primaire 332

III. — Rapports de l'État et de l'École. — Indépendance légitime de l'École 339

IV. — L'enseignement de la morale dans l'École primaire. 361

V. — Coup d'œil sur l'enseignement secondaire et l'enseignement supérieur. — Les écoles normales. — Les écoles des femmes 380

Note explicative 391



Paris. — Imprimerie de E. Martinet, rue Mignon, 2.

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Recherches sur Henri de Gand, surnommé le Docteur Solennel. Gand et Paris, 1838, in-8.

Le Règne social du christianisme. Paris, 1853, in-8.

Essais sur la réforme catholique, par Bordas-Demoulin et F. Huet. Paris, 1861, 1 fort vol. in-12.

Histoire de la vie et des ouvrages de Bordas-Demoulin. Paris, 1861, in-12.

Œuvres posthumes de Bordas-Demoulin, publiées avec une introduction et des notes, par F. Huet, Paris, 1861, 2 vol. in-8.

La Sujétion temporelle des papes, solution de la question romaine. Paris, 1862, brochure in-8.

La Science de l'esprit. Paris, 1864, 2 vol. in-8.

La Révolution religieuse au XIXe siècle. Paris, 1 vol. in-18. 3 fr.

Paris — Imprimerie de E. MARTINET, rue Mignon, 2.

